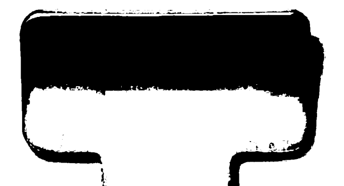




Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung

In Gemeinschaft mit

M. GEIGER-München, A. PFÄNDER-München,
A. REINACH-Göttingen, M. SCHELER-Berlin

herausgegeben von

EDMUND HUSSERL

Erster Band
Teil II

Halle a. d. S.
Verlag von Max Niemeyer
1913

Inhalt.

Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.

Von Max Scheler.

Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses.

Von Moritz Geiger.

Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes.

Von Adolf Reinach.

Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik

(mit besonderer Berücksichtigung der Ethik Immanuel Kants)

von

Max Scheler (München).

I. Teil.

Einleitende Bemerkung.

In einer demnächst erscheinenden größeren Arbeit will ich versuchen eine materiale Wertethik auf der breitesten Basis phänomenologischer Erfahrung zu entwickeln. Gegen ein solches Unternehmen erhebt Einspruch die noch in der Gegenwart weithin in Geltung stehende Ethik Kants. Da ich in jener Arbeit die Ansichten anderer Philosophen keiner Kritik unterwerfen will, sondern nur so weit ihre Lehren heranziehen möchte, als sie geeignet sind, die eigenen positiven Sätze zu erleuchten, so möchte ich an dieser Stelle durch eine Kritik des Formalismus in der Ethik überhaupt und insbesondere der von Kant für ihn angeführten Argumente mir gleichsam für jene positive Arbeit freie Bahn schaffen. In letzter Linie gilt in der Philosophie das Wort Spinozas: Die Wahrheit ist das Kennzeichen ihrer selbst und des Falschen. Darum werde ich schon in dieser Arbeit jene Kritik nur in der Form leisten können, daß ich die Irrigkeit der Kantischen Voraussetzungen dadurch aufweise, daß ich an ihre Stelle die richtigen zu setzen suche.

Es würde nach meiner Meinung einen großen Irrtum darstellen, wollte man annehmen, es habe irgendeine der nachkantischen Richtungen materialer Ethik die Kantische Lehre widerlegt. Ich bin so wenig dieser Meinung, daß ich vielmehr glaube, daß alle diese neuen Richtungen, die einen materialen Grundwert, wie »Leben«, »Wohlfahrt« usw. zum Ausgangspunkt der ethischen Argumentation machten, nur Beispiele für eine Voraussetzung abgeben, deren endgültige Zurückweisung gerade das höchste Verdienst, ja streng genommen das einzige Verdienst der praktischen Philosophie Kants

ausmacht. Denn alle jene Formen materialer Ethik sind mit geringen Ausnahmen gleichzeitig Formen der Güter- und Zweckethik. Aber alle Ethik, die von der Frage: was ist das höchste Gut? oder: was ist der Endzweck aller Willensbestrebungen? ausgeht, halte ich durch Kant ein für allemal als widerlegt. Alle nachkantische Ethik, so viel sie in der Erleuchtung besonderer konkreter sittlicher Werte und in der Analyse konkreter sittlicher Lebensbeziehungen auch geleistet haben mag, vermag in ihren prinzipiellen Teilen nur den Hintergrund abzugeben, auf dem sich die Größe, die Festigkeit und die Geschlossenheit des Werkes Kants nur um so leuchtender und plastischer abhebt.

Andererseits aber bin ich der Überzeugung, daß dieser Koloß aus Stahl und Bronze die Philosophie absperrt auf ihrem Wege zu einer konkreten einsichtigen und gleichwohl von aller positiven psychologischen und geschichtlichen Erfahrung unabhängigen Lehre von den sittlichen Werten, ihrer Rangordnung und den auf dieser Rangordnung beruhenden Normen; und damit zugleich von jedem auf wahrer Einsicht beruhenden Einbau der sittlichen Werte in das Leben des Menschen. Alle Sicht auf die Fülle der sittlichen Welt und ihrer Qualitäten, alle Überzeugung, über sie selbst und ihre Verhältnisse etwas Bindendes ausmachen zu können, ist uns geraubt, solange jene furchtbar erhabene Formel in ihrer Leere für das einzige strenge und einsichtige Ergebnis aller philosophischen Ethik gilt.

Alle sogenannte »immanente« Kritik, die nur auf die Folgerichtigkeit der Kantischen Aufstellungen Bedacht nähme, hätte zu diesem Zwecke keinerlei Wert. Vielmehr soll es sich hier darum handeln, alle jene Voraussetzungen Kants aufzudecken, die nur zum Teile von ihm selbst formuliert, zum größten Teile aber von ihm verschwiegen worden sind — wohl darum, weil er sie für zu selbstverständlich gehalten hat, um ihrer auch nur ausdrücklich zu gedenken. Voraussetzungen solcher Art sind meist solche, die er mit der gesamten Philosophie der neueren Zeit teilt, oder solche, die er unbesehen und ungeprüft von den englischen Empiristen und Assoziationspsychologen übernommen hat. Wir werden im Laufe der Abhandlung auf beide Arten stoßen. Die bisherige Kantkritik scheint uns auf sie viel zu wenig Bedacht genommen zu haben. Aber auch darum weise ich hier die Aufgabe einer »immanenten Kritik« zurück, weil es hier nicht darauf ankommen soll, den »historischen Kant« mit allen seinen zufälligen Schnörkeln einer Kritik zu unterziehen, sondern die Idee einer formalen Ethik überhaupt, für die uns die Ethik

Kants nur die — allerdings größte und eindringlichste — Repräsentation und die bei weitem strengste Form, die sie gefunden hat, darstellt.

Ich mache hier jene Voraussetzungen namhaft, die es in gesonderten Abschnitten eingehend zu prüfen gilt, und die ausgesprochen oder nicht der Kantischen Lehre zugrunde liegen. Sie lassen sich auf folgende Sätze zurückführen.

1. Alle materiale Ethik muß notwendig Güter- und Zweckethik sein.
2. Alle materiale Ethik ist notwendig von nur empirisch induktiver und aposteriorischer Geltung; nur eine formale Ethik ist a priori und unabhängig von induktiver Erfahrung gewiß.
3. Alle materiale Ethik ist notwendig Erfolgsethik und nur eine formale Ethik kann als ursprünglicher Träger der Werte gut und böse die Gesinnung oder das gesinnungsvolle Wollen ansprechen.
4. Alle materiale Ethik ist notwendig Hedonismus und geht auf das Dasein sinnlicher Lustzustände an den Gegenständen zurück. Nur eine formale Ethik vermag bei der Aufweisung der sittlichen Werte und der Begründung der auf ihnen beruhenden sittlichen Normen den Hinblick auf sinnliche Lustzustände zu vermeiden.
5. Alle materiale Ethik ist notwendig heteronom, nur die formale Ethik vermag die Autonomie der Person zu begründen und festzustellen.
6. Alle materiale Ethik führt zu bloßer Legalität des Handelns und nur die formale Ethik vermag die Moralität des Wollens zu begründen.
7. Alle materiale Ethik stellt die Person in den Dienst ihrer eigenen Zustände oder ihr fremder Güterdinge; nur die formale Ethik vermag die Würde der Person aufzuweisen und zu begründen.
8. Alle materiale Ethik muß in letzter Linie den Grund aller ethischen Wertschätzungen in den triebhaften Egoismus der menschlichen Naturorganisation verlegen, und nur die formale Ethik vermag ein von allem Egoismus und aller besonderen menschlichen Naturorganisation unabhängiges, für alle Vernunftwesen überhaupt gültiges Sittengesetz zu begründen.

I. Materiale Wertethik und Güter-, resp. Zweckethik.

Ehe ich auf die irrige Gleichsetzung Kants von Gütern und Werten, resp. auf seine Meinung, es seien die Werte als von Gütern abstrahiert



anzusehen, komme, sei hervorgehoben, daß Kant mit vollem Rechte jede Güter- und Zweckethik als von vornherein verfehlt zurückweist. Dies sei für die Güter- und die Zweckethik zunächst besonders gezeigt.

Güter sind ihrem Wesen nach Wertdinge. Wo immer wir, sagt Kant, die Güte oder die sittliche Schlechtigkeit einer Person, eines Willensaktes, einer Handlung usw. von deren Verhältnis zu einer als wirklich gesetzten Welt bestehender Güter (resp. Übel) abhängig machen, ist auch die Güte oder Schlechtigkeit des Willens von dem besonderen zufälligen Dasein dieser Güterwelt mit abhängig gemacht; und gleichzeitig von ihrer erfahrungsmäßigen Erkenntnis. Wie immer auch diese Güter heißen mögen, z. B. Wohlfahrt einer vorhandenen Gemeinschaft, Staat, Kirche, Kultur und Zivilisationsbesitz einer bestimmten Stufe nationaler oder menschlicher Entwicklung, immer würde der sittliche Wert des Willens davon abhängig sein, daß er diese Güterwelt, sei es »erhalte«, sei es »fördere«, sei es in die vorhandene »Entwicklungstendenz« dieser Güterwelt fördernd oder hindernd, beschleunigend oder verzögernd eingreife. Mit der Veränderung dieser Güterwelt würde sich Sinn und Bedeutung von gut und böse ändern; und da diese Güterwelt in fortwährender Veränderung und Bewegung in der Geschichte begriffen ist, so müßte an ihrem Schicksal auch der sittliche Wert menschlichen Wollens und Seins teilnehmen. Eine Vernichtung dieser Güterwelt würde die Idee des sittlichen Wertes selbst aufheben. Alle Ethik wäre damit auf die historische Erfahrung, in der uns diese wechselnde Güterwelt kund wird, aufgebaut. Sie könnte selbstverständlich darum immer nur empirisch induktive Geltung haben. Der Relativismus der Ethik wäre damit ohne weiteres gegeben. Jedes Gut ist weiterhin eingeschlossen in den natürlichen Kausalnexus der wirklichen Dinge. Jede Güterwelt kann durch Kräfte der Natur oder der Geschichte partiell zerstört werden. Wäre unser Wille abhängig hinsichtlich seines sittlichen Wertes von ihr, so müßte damit auch dieser mit betroffen werden. Auch er wäre damit von den Zufällen abhängig, die in dem wirklichen Kausalverlaufe der Dinge und der Ereignisse liegen. Dies aber ist, wie Kant mit Recht sah, evident unsinnig.

Völlig ausgeschlossen aber wäre jede Art von Kritik der jeweilig bestehenden Güterwelt. Wir hätten uns vor jedem beliebigen Teile dieser Güterwelt ohne weiteres zu verbeugen und uns der jeweiligen »Entwicklungstendenz«, die in ihr gelegen sein mag, hinzugeben. Es ist demgegenüber aber zweifellos, daß wir fortgesetzt nicht nur an dieser Güterwelt Kritik üben, z. B. zwischen echter und unechter Kunst, zwischen echter Kultur und Talmikultur, zwischen dem Staat,

wie er ist und wie er sein soll usw. unterscheiden, sondern auch daß wir Personen und Menschen die höchste sittliche Schätzung zollen, die unter Umständen eine solche vorhandene Güterwelt zerschlugen und an ihre Stelle Ideale des Neuaufbaues setzten, die im äußersten Gegensatz zur vorhandenen Güterwelt ihrer Epoche standen. Und das gilt selbstverständlich auch für die »Entwicklungstendenz« oder die »Entwicklungsrichtung« einer solchen Güterwelt. Eine Entwicklungsrichtung kann *selbst* noch *gut* oder *schlecht* sein; auch die Fortbildung der religiösen Gesinnung und Ethik der Propheten zur rabbinischen Gesetzesmoral und zu einer Menge ausgerechneter Kultgeschäfte mit Gott war eine »Entwicklung«. Aber es war eine »Entwicklung« in der Richtung des *Schlechten*, und gut war dasjenige Wollen, das sich jener Entwicklung entgegenstemmte und schließlich jene Entwicklung unterbrach. Jeder Versuch daher, zuerst eine Entwicklungsrichtung der »Welt«, oder des vorhandenen »Lebens« oder der menschlichen »Kultur« usw. festzustellen (gleichgültig, ob diese Entwicklung einen fortschrittlichen, auf Wertvermehrung abzielenden, oder einen rückschrittlichen, auf Wertverminderung abzielenden Charakter trägt), um nachher den sittlichen Wert der Willensakte an dem Verhältnis zu bemessen, die sie für den Gang jener »Entwicklung« haben, trägt gleichfalls alle Züge der von Kant mit Recht zurückgewiesenen Güterethik an sich.

Eben dasselbe gilt nun aber auch für jede Ethik, die einen *Zweck*, sei es einen Zweck der Welt oder der Menschheit oder einen Zweck menschlichen Strebens oder einen sog. »Endzweck« feststellen will, um den sittlichen Wert des Wollens an dem Verhältnisse zu diesem Zwecke zu bemessen. Jede Ethik, die so verfährt, würdigt die Werte gut und böse notwendig zu bloßen *technischen* Werten für diesen Zweck herab. Zwecke sind selbst nur dann berechtigte Zwecke, wenn das Wollen, das sie setzt oder gesetzt hat, gutes Wollen war. Dies gilt für alle Zwecke, da es für das Wesen des Zweckes gilt, ganz unabhängig davon, welches Subjekt die Zwecksetzung vollzog; es gilt auch für etwaige »göttliche« Zwecke. Nur an der sittlichen Güte vermögen wir die Zwecke Gottes von denen des Teufels zu unterscheiden. Die Ethik muß es zurückweisen, wenn man von »guten Zwecken« und »schlechten Zwecken« redet. Denn niemals sind Zwecke als solche, abgesehen von den Werten, die in ihrer Setzung realisiert werden sollen, und abgesehen von dem Werte des sie setzenden Aktes, gut oder schlecht. Nicht erst die besondere Art der Verwirklichung eines Zweckes, sondern schon die Setzung eines Zweckes ist entweder gut oder schlecht. Und eben darum kann

gutes und schlechtes Verhalten niemals nach dem Verhältnis zu einem Zwecke, ob es ihn fördere oder hindere, bemessen werden. Die gute Person setzt sich auch gute Zwecke. Niemals aber vermögen wir, ohne Kenntnis der Art und der Phasen, in denen es zu irgendeiner Zwecksetzung kam, an den bloßen Zweck*inhalten* gemeinsame Merkmale entdecken, die den einen Teil der Zwecke gut, den andern schlecht machten. Gut und schlecht sind daher sicher keine Begriffe, die von empirischen Zweckinhalten irgendwie abgezogen wären. Jeder Zweck kann, soweit wir nur ihn selbst kennen, und nicht die Art, wie er gesetzt war, noch gut oder schlecht sein.

Wir unterlassen es, des weiteren auf die Bedeutung und den noch präziseren Sinn dieser großen Einsicht Kants einzugehen, zumal wir nicht fürchten, in diesen Sätzen irgendeinen Widerspruch von den Kreisen zu erfahren, an die allein wir uns hier wenden.

Von äußerster Wichtigkeit aber ist uns die Folgerung, die Kant aus dieser Einsicht zieht. Er vermeint nämlich, weit *mehr* dargetan zu haben, als er dargetan hat; nicht nur *Güter* und *Zwecke*, sondern auch alle *Werte* materialer Natur seien von einer nach richtiger Methode vorgehenden Ethik als Voraussetzungen der Begriffe gut und böse und ihrer Konstituierung zurückzuweisen. »Alle praktischen Prinzipien, die ein Objekt (Materie) des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, sind insgesamt empirisch und können keine praktischen Gesetze abgeben. Ich verstehe unter Materie des Begehrungsvermögens einen Gegenstand, dessen Wirklichkeit begehrt wird.«

Indem Kant von den wirklichen Güterdingen bei der Begründung der Ethik abzusehen versucht, und dies mit Recht, meint er ohne weiteres auch von den *Werten* absehen zu dürfen, die sich in den Gütern darstellen. Dies aber wäre nur dann richtig, wenn die Wertbegriffe, anstatt in *selbständigen* Phänomenen ihre Erfüllung zu finden, von den *Gütern* abstrahiert wären; oder aber, wenn sie erst aus den tatsächlichen Wirkungen der Güterdinge auf unsere Zustände von Lust und Unlust ablesbar wären. Daß dies der Fall sei, ist eine jener *verschwiegenen* Voraussetzungen, die Kant macht. Auch die weitere Folgerung, es könne sich bei sittlich recht und unrecht, gut und böse nur um die formalen Verhältnisse, die zwischen den Zwecken bestehen (Einheit und Harmonie im Gegensatz zu Widerspruch und Disharmonie), handeln, setzt voraus, daß es *vor* und unabhängig von dem empirischen Zweck, den sich ein Wesen setzt, eine Phase der Willensbildung gar nicht gäbe, in der bereits die *Wertrichtung* des betreffenden Wollens noch ohne eine bestimmte

Zweckidee gegeben wäre. In diesen Folgerungen nun, sagen wir, irrt Kant. Und erst aus diesem Irrtum, nicht aber aus der auch für uns gültigen Zurückweisung aller Güter- und Zweckethik ergibt sich der erste der vorhin angeführten Sätze: es müsse alle materiale Ethik notwendig Güter- und Zweckethik sein. Dies ist nun genauer zu erweisen.

1. Güter und Werte.

So wenig wie die Farbennamen auf bloße Eigenschaften von körperlichen Dingen gehen — wenn auch in der natürlichen Weltanschauung die Farbenerscheinungen meist nur so weit genauer beachtet werden, als sie als Unterscheidungsmittel verschiedener körperdinglicher Einheiten fungieren —, so wenig gehen auch die Namen für Werte auf die bloßen Eigenschaften der dinglich gegebenen Einheiten, die wir Güter nennen.[1] Wie ich mir ein Rot auch als bloßes extensives Quale z. B. in einer reinen Spektralfarbe zur Gegebenheit bringen kann, ohne es als Belag einer körperlichen Oberfläche, ja nur als Fläche oder als ein Raumartiges überhaupt aufzufassen, so sind mir auch Werte, wie angenehm, reizend, lieblich, aber auch freundlich, vornehm, edel, prinzipiell zugänglich, ohne daß ich sie mir hierbei als Eigenschaften von Dingen oder Menschen vorstelle. Versuchen wir dies zunächst in bezug auf die einfachsten Werte aus der Sphäre des sinnlich Angenehmen zu erweisen, d. h. da, wo die Bindung der Wertqualität an ihre dinglichen Träger wohl noch die denkbar innigste ist. Eine jede wohlschmeckende Frucht hat auch ihre besondere Art des Wohlgeschmackes. Es verhält sich also durchaus nicht so, daß ein und derselbe Wohlgeschmack nur mit den mannigfachen Empfindungen verschmölze, die z. B. die Kirsche, die Aprikose, der Pfirsich beim Schmecken oder beim Sehen oder beim Tasten bereitet. Der Wohlgeschmack ist in jedem dieser Fälle von dem andern qualitativ verschieden; und weder die mit ihm jeweilig verbundenen Komplexe von Geschmacks-, Tast- und Gesichtsempfindungen, noch auch die mannigfachen in der Wahrnehmung jener Früchte zur Erscheinung kommenden Eigenschaften derselben sind es, die jene qualitative Verschiedenheit des Wohlgeschmackes erst zur Differenzierung bringen. Die Wertqualitäten, die das »sinnlich Angenehme« in diesen Fällen besitzt, sind echte Qualitäten des Wertes selbst. Daß wir sie in dem Maße, als wir die Kunst und die Fähigkeit haben, sie zu erfassen,

---

1) Vgl. hierzu meinen Aufsatz über Selbsttäuschungen, Ztschr. f. Pathopsychologie, I, S. 139 ff.



ohne Hinblick auf das optische, taktile, oder durch eine andere Sinnesfunktion außer dem Schmecken gegebene Bild der Frucht zu unterscheiden vermögen, ist ohne Zweifel; wie schwierig es auch z. B. sein mag, ohne jede Mitwirkung z. B. des Geruches eine solche Unterscheidung dann zu vollziehen, wenn wir an diese Mitwirkung gewöhnt sind. Für den Ungeübten mag es bereits schwierig sein, im Dunkeln Rot- und Weißwein zu unterscheiden. Aber diese und eine Menge ähnlicher Tatsachen, wie z. B. die mangelnde Unterscheidungskraft der Wohlgeschmäcke bei Ausschaltung der Geruchsempfindung, zeigen nur die sehr mannigfach abgestufte Geübtheit der betreffenden Menschen und ihre besondere Gewöhnung an eine Art der Aufnahme und der Fassung der betreffenden Wohlgeschmäcke.

Was aber schon in dieser Sphäre gilt, das gilt in viel höherem Maße in Wertbereichen außerhalb der Sphäre des sinnlich Angenehmen. Denn in dieser Sphäre sind die Werte ohne Zweifel am innigsten an den Wechsel unserer Zustände und gleichzeitig an die besonderen Dinge gebunden, die uns diese Zustände bereiten. Es ist wohl begreiflich, daß auch darum die Sprache meist keine besonderen Namen für diese Wertqualitäten selbst ausgebildet hat, sondern sie entweder nur nach ihren dinglichen Trägern (z. B. das Angenehme des Rosengeruches) oder nach ihrer Empfindungsgrundlage (z. B. das Angenehme des Süßen, das Unangenehme des Bitteren) unterscheidet.

Ganz gewiß sind z. B. die ästhetischen Werte, die den Worten: lieblich, reizend, erhaben, schön usw. entsprechen, nicht bloße Begriffsworte, die in den gemeinsamen Eigenschaften von Dingen ihre Erfüllung fänden, die Träger dieser Werte sind. Dies zeigt schon die Tatsache, daß uns, suchen wir uns solcher »gemeinsamer Eigenschaften« zu bemächtigen, im Grunde nichts in der Hand bleibt. Erst wo wir bereits die Dinge unter einen anderen Begriff stellen, der kein Wertbegriff ist, also etwa nach den gemeinsamen Eigenschaften lieblicher Vasen oder Blumen oder edler Pferde fragen, besteht die Aussicht, solche gemeinsamen Eigenschaften anzugeben. Werte solcher Art sind also nicht definierbar. Trotz ihrer zweifellosen »Gegenständlichkeit« müssen wir sie bereits an den Dingen uns zur Gegebenheit gebracht haben, um die betreffenden Dinge als »schön«, als »lieblich«, als »reizend« zu bezeichnen. Jedes dieser Worte faßt eine qualitativ abgestufte Reihe von Werterscheinungen zur Einheit eines Wertbegriffes zusammen, nicht aber wertindifferente Eigenschaften, die uns nur durch ihr konstantes Zusammensein den Schein eines selbständigen Wertgegenstandes vortäuschen.

Das gilt aber auch für Werte, die der ethischen Sphäre angehören. Daß ein Mensch oder eine Handlung »vornehm« ist oder »gemein«, »mutig« oder »feige«, »rein« oder »schuldig«, »gut« oder »böse«, das wird uns nicht erst durch konstante Merkmale an diesen Dingen und Vorgängen, die wir angeben könnten, gewiß, noch besteht es gar in solchen. Es genügt unter Umständen eine einzige Handlung oder ein einziger Mensch, damit wir in ihm das Wesen dieser Werte erfassen können. Dagegen führt ein jeder Versuch, ein gemeinsames Merkmal außer der Sphäre der Werte selbst für die Guten und Bösen z. B. aufzustellen, nicht nur in einen Irrtum der Erkenntnis im theoretischen Sinne, sondern auch in eine sittliche Täuschung schwerster Art. Wo immer man gut oder böse an ein solches, außer dem Wertbereich selbst stehendes Kennzeichen gebunden wähnte, seien es aufweisbar leibliche oder seelische Anlagen und Eigenschaften der Menschen, sei es Zugehörigkeit zu einem Stande oder einer Partei, und demgemäß von »den Guten und Gerechten« oder »den Bösen und Ungerechten« wie von einer objektiv bestimm- und definierbaren Klasse sprach, da verfiel man notwendig irgendeiner Art des »Pharisäismus«, der mögliche Träger des »Guten« und ihre gemeinsamen Merkmale (als bloßer Träger) für die betreffenden Werte selbst nahm und für das Wesen der Werte, für die sie doch nur als Träger fungieren. Der Satz Jesu: »Niemand ist gut außer Gott allein« (sc. zu dessen Wesen die Güte gehört) scheint nur den Sinn zu haben, diesen Tatbestand gegen die »Guten und Gerechten« zu erhärten. Er will nicht sagen, daß niemand gut sei in dem Sinne: es könne niemand Eigenschaften haben, die gute Eigenschaften sind. Er will nur sagen, daß »gut« selbst nie in der begrifflich angebbaren Eigenschaft eines Menschen bestehe, wie dies alle jene anzunehmen schienen, die die Guten und Bösen wie Böcke und Lämmer nach angebbaren realen, der Vorstellungssphäre angehörigen Merkmalen sondern wollten, was gewissermaßen die ewig kategoriale Form des Pharisäismus ausmacht. Wo wir einen Wert mit Recht aussagen, da genügt es nie, ihn aus Merkmalen und Eigenschaften, die nicht selbst der Sphäre der Werterscheinungen angehören, erst erschließen zu wollen[1]; er muß immer selbst anschaulich gegeben sein oder auf eine solche Art der Gegebenheit zurückgehen. So sinnlos es ist,

1) Wohl aber gibt es Konsequenz und Widerstreit, sowie sehr mannigfache Arten von Folgeverhältnissen zwischen den Werthaltungen, die aber nicht logischer Natur sind, sondern einer selbständigen Gesetzmäßigkeit des Wertbereichs angehören und auf Wesenszusammenhänge und Wesensunverträglichkeiten zwischen den Werten selbst gründen.



nach den gemeinsamen Eigenschaften aller blauen oder roten Dinge zu fragen, da ja nur die einzige Antwort möglich wäre: sie besteht darin, daß sie eben blau und rot sind, so sinnlos ist es auch, nach den gemeinsamen Eigenschaften guter oder böser Handlungen, Gesinnungen, Menschen usw. zu fragen.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß es echte und wahre Wertqualitäten gibt, die ein eigenes Bereich von Gegenständen darstellen, die ihre besonderen Verhältnisse und Zusammenhänge haben und schon als Wertqualitäten z. B. höher und niedriger usw. sein können. Ist aber dies der Fall, so kann zwischen ihnen auch eine Ordnung und eine Rangordnung obwalten, die vom Dasein einer Güterwelt, in der sie zur Erscheinung kommen, desgleichen von der Bewegung und Veränderung dieser Güterwelt in der Geschichte ganz unabhängig und für deren Erfahrung »a priori« ist.

Aber man könnte einwenden: Was wir zeigten, ist nur, daß die Werte keine Eigenschaften der Dinge sind, oder wenigstens ursprünglich keine solchen; wohl aber müßte man sie als Kräfte ansehen oder als Fähigkeiten oder als in den Dingen gelegene Dispositionen, durch die in fühlenden und begehrenden Subjekten sei es gewisse Gefühlszustände, sei es Begehrungen kausiert werden. Auch bei Kant finden sich Stellen, wo er dieser zuerst von John Locke vertretenen Theorie zuzuneigen scheint; wäre sie richtig, so müßte allerdings alle Erfahrung von den Werten von solcher Wirkung dieser »Kräfte«, von der Aktualisierung dieser »Fähigkeiten«, von der Erregung dieser »Dispositionen« abhängen[1]; Verhältnisse zwischen den Werten z. B. nach hoch und niedrig müßten dann aus den realen Verknüpfungen dieser Kräfte und Fähigkeiten resp. realen Dispositionen folgen. In diesem Falle hätte Kant jedenfalls darin recht, daß jede materiale Ethik notwendig empirisch induktiv sein müßte; hingen doch alle Urteile über Werte ab von jenen Wirkungen, welche die Dinge vermöge dieser Kräfte, Fähigkeiten, Dispositionen auf uns als Wesen einer bestimmten realen Naturorganisation aus-

1) Man verwechsle diese Lehre nicht mit der später zu erwähnenden Theorie, welche die Werte auf »permanente Möglichkeiten« oder auf eine bestimmte Ordnung im Ablauf solcher Gefühle und Begehrungen, ihr subjektives Dasein für uns aber, das Wertbewußtsein, auf Gefühls- und Begehrungsdispositionen oder eine »Erregung« solcher Dispositionen zurückführt — ganz analog wie der Positivismus das Ding der Wahrnehmung auf eine Ordnung im Ablauf von sinnlichen Erscheinungen resp. (subjektiv) auf einen Erwartungszusammenhang zwischen solchen zurückführt —, so daß der Wert sich zu den aktuellen Gefühlen so verhielte, wie das Ding zu den Empfindungsinhalten.



üben; und erst recht alle Urteile über die Verhältnisse der Werte. Denn da man kaum geneigt sein dürfte, auch »höhere« und »niedrigere« Kräfte und Fähigkeiten anzunehmen, müßte man diesen Unterschied entweder auf die jeweilige Größe dieser Kräfte (etwa einer besonderen Wertenergie, oder auf die Summe irgendwelcher in einem Dinge gelegenen Elementarkräfte) zurückführen oder ihn ganz ins Subjekt verlegen, so daß z. B. die höheren Werte diejenigen wären, die Begehrungen von einem stärkeren Grade der Dringlichkeit erregen.[1]

Aber so grundirrig diese Theorie für die Farben und ihre Ordnung ist — für die sie Locke gleichfalls annahm —, so irrig auch für die Werte. Vergebens frägt man sich, worin in aller Welt denn jene »Kräfte«, »Fähigkeiten«, »Dispositionen« bestehen sollen. Sind damit gemeint besondere »Wertkräfte«, oder sollen diese Kräfte dieselben sein, die auch die Naturwissenschaft den Dingen zuschreibt, wie Adhäsionskraft, Kohäsion, Gewicht usw.? Es ist klar, daß im ersten Falle eine pure qualitas occulta eingeführt wäre, ein X, das seine ganze Bedeutung erst durch die »Wirkung« erhielte, die es vermeintlich »erklären« soll — etwa wie die vis dormitiva des Molière. Fassen wir die Werte aber als bloße spezielle Fälle und Wirkungen, welche irgendwelche Naturkräfte auf begehrende und fühlende reale Wesen haben — denn im Wirken der Dinge aufeinander scheinen doch jene Kräfte nicht zu bestehen, da die Naturwissenschaft ohne sie auskommt —, so ist auch die These verlassen. Dann sind die Werte nicht solche Kräfte, sondern sie sind eben jene Wirkungen, die Begehrungen und Gefühle selbst. Dies aber führt zu einem ganz anderen Typus der Werttheorien.[2] Für die Annahme dunkler »Fähigkeiten« und »Dispositionen« gilt dasselbe. Werte sind klare fühlbare Phänomene, nicht dunkle Xe, die selbst nur ihren Sinn durch jene wohlbekannten Phänomene finden. Wohl können wir vorläufig, wenn wir den Wert eines Prozesses auf ein fühlbares Wertdatum hin, das wir an jenem Prozesse vorfinden, voraussetzen, die noch nicht völlig analysierte Ursache dieses Prozesses — nicht seines Wertes — sprachlich ungenau als »Wert« bezeichnen. So reden wir etwa von dem verschiedenen »Nährwert« der Speisen, der Kohlenhydrate, der Fette, des Eiweiß usw. Aber hier handelt es sich nicht um besondere dunkle »Fähigkeiten«, »Kräfte«, »Dispositionen«

1) Für Gefühle müßte man dann von einem größeren Grad der Erregbarkeit reden, was mit der Intensität der Gefühle (der Lust und Unlust) natürlich nicht zusammenfiele.

2) Ich behandle sie im zweiten Teile der Abhandlung im Abschnitt: Materiale Ethik und Hedonismus.



tionen«, sondern um chemisch bestimmte Stoffe und Energien (im Sinne der Chemie und Physik); den Wert der Ernährung setzen wir dabei voraus, desgleichen den Wert der »Nahrung«, der uns in der Befriedigung des Hungers unmittelbar gegeben ist — und sich vom Wert der Befriedigung des Hungers selbst und erst recht von der damit etwa (nicht immer) verbundenen Lust scharf scheidet. Erst dann mag die weitere Frage ergehen, durch welche chemische Eigenschaften ein bestimmter Körper für ein bestimmtes Lebewesen, z. B. den Menschen, normaler Beschaffenheit hinsichtlich Verdauung und Stoffwechsel usw. diesen Wert der Nahrung (für andere Tiere ist vielleicht derselbe Körper »Gift«) und durch welche Quanten dieses Stoffes er welche Größe dieses Wertes trägt. Völlig irrig und verwirrend aber ist es, zu sagen, der Nährwert bestehe in jenen besonderen chemischen Substanzen, resp. in der Anwesenheit solcher Substanzen in verschiedenen Größenverhältnissen in einer Speise. Man verwechsle doch nicht die Tatsache, daß es Dispositionen zu Werten, schärfer zu Trägern von Werten, z. B. zu Trägern des Wertes »Nahrung«, in den Dingen und Körpern gibt, mit der ganz anderen Behauptung, der Wert dieser Dinge sei selbst nichts als eine bestimmte Disposition oder Fähigkeit!

Alle Werte (auch die Werte »gut« und »böse«) sind materiale Qualitäten, die eine bestimmte Ordnung nach »hoch« und »nieder« zu einander haben; und dies unabhängig von der Seinsform, in die sie eingehen, ob sie z. B. als pure gegenständliche Qualitäten oder als Glieder von Wertverhalten (z. B. Angenehm- oder Schönsein von etwas) oder als Teilmomente in Gütern, oder als Wert, den »ein Ding hat«, vor uns stehen.

Die damit statuierte letzte Unabhängigkeit des Seins der Werte von Dingen, Gütern, Sachverhalten kommt in einer Reihe von Tatsachen scharf zur Erscheinung. Wir kennen ein Stadium der Werterfassung, wo uns der Wert einer Sache bereits sehr klar und evident gegeben ist, ohne daß uns die Träger dieses Wertes gegeben sind. So ist uns z.B. ein Mensch peinlich und abstoßend oder angenehm und sympathisch, ohne daß wir noch anzugeben vermögen, woran dies liegt; so erfassen wir ein Gedicht oder ein anderes Kunstwerk längst als »schön«, als »häßlich«, als »vornehm« oder »gemein«, ohne im entferntesten zu wissen, an welchen Eigenschaften des betreffenden Bildinhaltes dies liegt; so ist auch eine Gegend, ein Zimmer »freundlich« und »peinlich«, desgl. der Aufenthalt in einem Raume, ohne daß uns die Träger dieser Werte bekannt sind. Dies gilt gleichmäßig für physisch und psychisch Reales. Weder die Erfahrung des Wertes noch der Grad der

Adäquation und die Evidenz (Adäquation im vollen Sinne plus Evidenz ist die »Selbstgegebenheit« seiner) erweist sich von der Erfahrung der Träger dieser Werte irgendwie abhängig. Auch die Bedeutung des Gegenstandes, »was« er in dieser Hinsicht ist (ob z. B. ein Mensch mehr »Künstler« oder »Philosoph« ist), mag beliebig schwanken, ohne daß uns dabei sein Wert mitschwankt. In solchen Fällen offenbart sich sehr klar, wie unabhängig im Sein die Werte von ihren Trägern sind. Es gilt dies sowohl für die Dinge, wie für die Sachverhalte. Die Werte der Weine unterscheiden setzt eine Kenntnis (etwa nach Zusammensetzung, Herkunft von dieser oder jener Traube, Kelterungsart) in keinem Sinne voraus. Aber auch die »Wertverhalte« sind nicht etwa bloße Werte von Sachverhalten. Die Erfassung der Sachverhalte ist nicht die Bedingung, unter der sie uns gegeben werden. Daß ein bestimmter Tag im August des vorigen Jahres »herrlich war«, das kann mir gegeben sein, ohne daß mir mitgegeben ist, daß mich damals ein Freund besuchte, der mir besonders teuer ist. Ja es ist uns, als sei sogar die Wertnuance eines Gegenstandes (sei es, daß er erinnert, erwartet, vorgestellt oder wahrgenommen ist) sowohl das Primärste, was uns von ihm zugeht, als auch der Wert des jeweiligen Ganzen, dessen Glied oder Teil er ist, gleichsam das »Medium«, in dem er erst seinen Bildinhalt oder seine (begriffliche) Bedeutung voll entwickelt. Sein Wert schreitet ihm gleichsam voran; er ist der erste »Bote« seiner besonderen Natur. Wo er selbst noch undeutlich und unklar ist, kann jener bereits deutlich und klar sein. Bei jeder Milieuerfassung erfassen wir z. B. zugleich zunächst das unanalysierte Ganze und an diesem Ganzen seinen Wert; in dem Werte des Ganzen aber wieder Teilwerte, in die sich dann die einzelnen Bildgegenstände »hineinstellen«.

Doch sehen wir hiervon ab; es bedarf noch eingehender Untersuchungen, wie sich z. B. bei einfachen Farben, Tönen und Kombinationen solcher, der sogenannte Gefühlswert in der Fundierung der Gegebenheit zu den übrigen Eigenschaften oder besser Merkmalen der betreffenden Inhalte stellt. Hier ist uns nur von Wichtigkeit die mögliche Unabhängigkeit der Werterfassung von den Wertträgern. Dasselbe gilt natürlich auch von den Wertrelationen. Das Höhersein an Wert einer Sache vor der anderen, können wir erfassen, ohne eine der Genauigkeit und dem Deutlichkeitsgrade dieser Erfassung entsprechende Kenntnis der Sachen selbst zu haben; und ohne dabei die Sache, mit der wir die gegenwärtige vergleichen, anders als bloß »gemeint« im Bewußtsein zu haben.[1]

1) Das letztere gilt für alle Relationen.



Es ist damit auch klar, daß die Wertqualitäten sich nicht mit den Sachen verändern. So wenig die Farbe Blau rot wird, wenn sich eine blaue Kugel rot färbt, so wenig werden die Werte und ihre Ordnung dadurch tangiert, daß sich ihre Träger im Wert ändern. Nahrung bleibt Nahrung, Gift bleibt Gift, welche Körper auch für diese oder jene Organisation vielleicht zugleich giftig und nahrhaft sind. Der Wert der Freundschaft wird nicht angefochten dadurch, daß sich mein Freund als falsch erweist und mich verrät. Auch die scharfe qualitative Verschiedenheit der Wertqualitäten wird nicht angefochten dadurch, daß es häufig sehr schwierig ist, zu entscheiden, welcher der qualitativ verschiedenen Werte einer Sache zukommt.[1]

Wie verhalten sich nun aber die Wertqualitäten und Wertverhalte zu den Dingen und Gütern?

Die Werte sind durchaus nicht erst als Güter verschieden von den Gefühlszuständen und Begehrungen, die wir angesichts ihrer erleben. Sie sind es bereits als einfachste Qualitäten. Abgesehen von ihrer völlig irrigen Lehre vom »Ding« als einer bloßen »Ordnung der Abfolge der Erscheinungen« irren die positivistischen Philosophen auch gegenüber unserer Frage, wenn sie den Wert in dasselbe Verhältnis zu den aktuellen Begehrungen und Gefühlen stellen, wie das Ding zu seinen Erscheinungen. Werte sind schon als Wertphänomene (gleichgültig, ob »Erscheinung« oder »wirklich«) echte Gegenstände, die von allen Gefühlszuständen verschieden sind; auch ein völlig beziehungsloses »angenehm« ist von der Lust an ihm verschieden, und schon in einem einzigen Falle. In einem einzigen einfachen Falle einer Lust am Angenehmen — nicht erst in einer Folge von Fällen — vermögen wir die Lust und das Angenehmsein zu scheiden. Es wäre auch wohl schwer zu sagen, worin sich Güter von den Werten noch unterscheiden sollten, wenn bereits die Werte Analoga zu den »Dingen« darstellen sollen, wie z. B. Cornelius annimmt.[2] Sind sie dann Dinge zweiten Grades? Und was bedeutet dies?

Und andererseits ist gegen diese Auffassung zu sagen: So wenig uns in der Wahrnehmung der natürlichen Weltanschauung »zunächst«

1) Aus dem Gesagten ist klar, wie ungegründet es ist, die Werte darum als »nur subjektiv« ansehen zu wollen, weil sich die Werturteile über dieselbe Sache häufig widersprechen. Das Argument ist hier so ungegründet, wie bei den bekannten Descartesschen und Herbartschen Argumenten für die Farben und Töne; resp. wie dort, wo man die Einheiten der Grundfarben als willkürlich ansetzt, da hinsichtlich ihrer Unterscheidung auf dem Spektrum oft Schwanken herrscht, wo die eine Farbe beginnt und die andere endet.

2) H. Cornelius, Einleitung in die Philosophie und Psychologie als Erfahrungswissenschaft.



Inhalte von Empfindungen »gegeben« sind, sondern vielmehr Dinge, diese »Inhalte« aber nur so weit und sofern, als sie das Ding als solches als Träger dieser Bedeutung, und in den besonderen Erscheinungsweisen, die zur Struktur der dinglichen Einheit wesensnotwendig gehören, kenntlich machen, so wenig ist uns in der natürlichen Werterfahrung »zunächst« die pure Wertqualität gegeben, sondern diese auch nur sofern und soweit, als sie das Gut als ein Gut dieser bestimmten Art kenntlich macht und in den besonderen Nuancen, die zur Struktur des Gutes als eines Ganzen gehören. Ein jedes »Gut« stellt bereits eine kleine »Hierarchie«[1] von Werten dar; und die Wertqualitäten, die in es eingehen, sind unbeschadet ihrer qualitativen Identität in ihrem fühlbaren Sosein noch verschieden gefärbt. So durchläuft ein Kunstwerk z. B. — unbeschadet seiner objektiven Identität als dieses »Gut« — mit den wechselnden Vorzugsregeln zwischen den ästhetischen Elementarwerten — ganz verschiedene »Auffassungen« in der Geschichte, und ganz verschiedene Wertaspekte bietet es den verschiedenen Epochen dar; gleichwohl sind diese Wertaspekte durch seine konkrete Natur als dieses Gut und den inneren Aufbau seiner Werte immer mitbedingt. Man kann sie niemals in eine bloße »Summe« einfacher Wertqualitäten aufteilen. Daß diese »Aspekte« — dieser Anfühlbarkeitsgehalt seiner Werte aber bloßer »Aspekt« oder so gearteter »Gehalt« ist, das hebt sich erst heraus, wenn wir in einem besonderen Akte unser fühlendes Verhalten zu ihm beachten und darauf hinblicken, was uns in ihm aus seiner Wertganzheit »gegeben« ist; im schärferen Maße aber erst, wenn wir im Wechsel der Aspekte und solcher Gehalte die unmittelbare Identifizierung des in ihnen erfaßten Gutes erleben; so z. B., wenn wir die Güterwelt des klassischen Altertums in ihren historisch so verschiedenen »Wertaspekten« uns klar machen.

Das Gut verhält sich zur Wertqualität so, wie sich das Ding zu den Qualitäten verhält, die seine »Eigenschaften« erfüllen. Damit ist schon gesagt, daß wir zwischen Gütern d. h. »Wertdingen« und bloßen Werten, die Dinge »haben«, die Dingen »zukommen« d. h. »Dingwerten«, unterscheiden müssen. Die Güter sind nicht etwa fundiert auf die Dinge, so daß Etwas zunächst Ding sein müßte, um »Gut« sein zu können. Vielmehr stellt das Gut eine »dinghafte« Einheit von Wertqualitäten, resp. Wertverhalten dar, die in einem bestimmten Grundwert fundiert ist. Die Dinghaftigkeit, nicht

1) Da sich Werte vor allem nach höher und niedriger scheiden, so setzen wir besser beim Gut das Wort »Hierarchie« als, wie beim Dinge, »Struktur«.



aber »das« Ding ist im Gute gegenwärtig. (So ist, handelt es sich um ein »materielles« Gut, in ihm wohl das Phänomen der Materialität, nicht aber die Materie gegenwärtig.) Ein natürliches Ding der Wahrnehmung mag Träger irgendwelcher Werte sein und insofern ein wertvolles Ding; sofern aber seine Einheit als »Ding« nicht selbst durch die Einheit einer Wertqualität konstituiert ist, sondern sich der Wert nur zufällig an ihm findet, ist es noch kein »Gut«. Es mag in diesem Falle eine »Sache« heißen, ein Wort, mit dem wir Dinge bezeichnen, sofern sie Gegenstände einer in einem Werte fundierten erlebten Beziehung auf ein Verfügenkönnen durch eine Willensmacht sind. So setzt der Begriff des Eigentums weder bloße Dinge noch schon Güter, sondern »Sachen« voraus. Das Gut hingegen ist ein Wertding.

Die Verschiedenheit der Ding- und der Gütereinheiten tritt darin scharf hervor, daß z. B. ein Gut zerstörbar ist, ohne daß das Ding mit zerstört wird, das denselben realen Gegenstand darstellt, z. B. ein Kunstwerk (Bild), dessen Farben verbleichen. Auch kann ein Ding geteilt werden, während derselbe reale Gegenstand als »Gut« hierdurch nicht geteilt, sondern vernichtet wird oder aber auch hierdurch nicht tangiert wird — wenn die Teilung für seinen Gutscharakter Unwesentliches trifft. So ist auch die Veränderung der Güter nicht identisch mit der Veränderung derselben realen Gegenstände als Dinge und umgekehrt.

Erst in den Gütern werden Werte »wirklich«. Sie sind es noch nicht in wertvollen Dingen. Im Gute aber ist der Wert objektiv (was er immer ist) und wirklich zugleich. Mit jedem neuen Gut erfolgt ein wahres Wertwachstum der wirklichen Welt. Wertqualitäten sind hiergegen »ideale Objekte«, wie auch die Farben und Tonqualitäten solche sind.

Es ist also das Gesagte auch so auszudrücken: Güter und Dinge sind von gleicher Ursprünglichkeit der Gegebenheit. Mit diesem Satze weisen wir ein Doppeltes zurück. Einmal jeden Versuch, das Wesen des Dinges selbst, die Dinghaftigkeit auf einen Wert, alle Dingeinheiten aber auf Gütereinheiten zurückzuführen. Ein solcher Versuch ist überall da gemacht worden, wo man die Dingeinheit auf eine Einheit einer bloß »ökonomischen« Zusammenfassung von Inhalten der Empfindung (Ernst Mach) oder auf die Einheit einer »Brauchbarkeit«, »Beherrschbarkeit« u. dgl. zurückführte (z. B. H. Bergson), oder auch, wo man das Ding als eine bloße »Forderung« nach Anerkennung (mit oder ohne einen eingefühlten Gefühlsgehalt) auffassen zu dürfen meinte. Nach diesen

Theorien wäre alle bloße Materie der Anschauung — unabhängig von Werten bestimmter Art — überhaupt noch nicht dinglich gestaltet und würde es erst durch Zusammenfassungen, die bereits durch Werte geleitet sind. Das Ding wäre selbst eine bloße Werteinheit. Hier ist aber — anderer Irrungen nicht zu gedenken — offensichtlich verwechselt, was zu den besonderen Einheitsbildungen der Dinge in der natürlichen Weltanschauung führt, mit dem Wesen dieser Einheitsform: der Dingheit. Für das Verständlichmachen der ersteren können allerdings die Werte herangezogen werden. Niemals aber für die letztere.

Vom Standpunkt der Ursprünglichkeit der Genese aus gesehen scheint uns vielmehr die Sache so zu liegen, daß in der natürlichen Weltanschauung die realen Gegenstände »zunächst» weder als pure Dinge noch als pure Güter gegeben sind, sondern als »Sachen«, d. h. als Dinge, soweit und sofern sie wertvoll sind (und zwar wesentlich nützlich sind); daß aber von dieser Mitte — gleichsam — aus dann die Zusammenfassungen zu puren Dingen (mit geflissentlichem Absehen von allen Werten) und zu puren Gütern (mit geflissentlichem Absehen von aller bloßen Dingnatur) begänne.[1]

Aber ebenso ist durch das Gesagte zurückgewiesen, die »Güter« als bloße »wertvolle Dinge« anzusehen. Denn eben dies ist für die Güter wesentlich, daß hier der Wert nicht auf das Ding nur aufgebaut erscheint, sondern daß sie gleichsam völlig durchdrungen sind von Wert, und daß die Einheit eines Wertes bereits die Zusammengefaßtheit aller anderen in dem Gute vorfindlichen Qualitäten — sowohl der übrigen Wertqualitäten als derjenigen Qualitäten, die keine solche darstellen, Farben, Formen z. B., wo es sich um materielle Güter handelt — leitet. Die Gütereinheit ist fundiert auf einen bestimmten Wert, der im Gute gleichsam die »Stelle« der Dinghaftigkeit ausfüllt (nicht etwa »vertritt«). Es könnten darum in einer Welt der gleichen Qualitäten die Dinge ganz anders sein, als sie sind, und doch die Güterwelt dieselbe. Niemals und auf keinem Gebiete von Gütern ist daher die natürliche Dingwelt für die Gestaltung der Güterwelt irgendwie bestimmend oder auch nur beschränkend. Die Welt ist so ursprünglich ein »Gut«, wie sie ein »Ding« ist. Auch alle Entwicklung der Güterwelt ist niemals eine bloße Fortsetzung der Entwicklung der natürlichen Dinge; oder durch deren »Entwicklungsrichtung« bestimmt.

---

1) Der juristische Begriff der »Sache«, der bereits die Scheidung von Gut und Ding voraussetzt, darf damit nicht gleichgesetzt werden.



Dagegen ist jede Bildung einer Güterwelt — wie immer sie erfolge — durch irgendeine Rangordnung der Werte bereits geleitet, wie z. B. die Bildung der Kunst einer bestimmten Epoche. Sowohl in der Rangordnung der Güter untereinander, als in jedem einzelnen Gute spiegelt sich insofern die herrschende Rangordnung. Diese Rangordnung der Werte bestimmt zwar durchaus nicht eindeutig die betreffende Güterwelt. Aber sie steckt ihr einen Spielraum des Möglichen ab, außerhalb dessen eine Bildung von Gütern nicht erfolgen kann. Sie ist insofern der betreffenden Güterwelt gegenüber a priori. Welche Güter faktisch gebildet werden, das hängt von der hierfür aufgewandten Energie, von den Fähigkeiten der Menschen, die sie bilden, von »Material«[1] und »Technik« und von tausend Zufällen ab. Aber niemals läßt sich aus diesen Faktoren allein — ohne Zuhilfenahme jener anerkannten Rangordnung der Werte als Qualitäten und einer abzielenden Tätigkeit auf sie — die Bildung der Güterwelt verständlich machen. Die vorhandenen Güter stehen bereits unter der Herrschaft dieser Rangordnung. Sie ist nicht von ihnen abstrahiert oder eine Folge ihrer. Gleichwohl ist diese Rangordnung der Werte eine materiale Rangordnung, eine Ordnung der Wertqualitäten. Sofern sie nicht die absolute Rangordnung ist, sondern nur eine »herrschende«, stellt sie sich in denjenigen Vorzugsregeln zwischen den Wertqualitäten dar, welche die Epoche beseelen. Systeme solcher nennen wir in der Sphäre der ästhetischen Werte einen »Stil«, in der Sphäre der praktischen eine »Moral«.[2] Auch diese Systeme zeigen wieder eine Entfaltung und eine Entwicklung. Aber diese Entwicklung ist von der Entwicklung der Güterwelt selbst völlig verichieden und unabhängig von ihr variabel.

Aus dem Gesagten geht klar hervor, worauf es uns hier ankommt: Einmal der von Kant richtig und treffend hervorgehobene (hier verallgemeinerte) Satz: »Daß keine philosophische Wertlehre (sei sie Ethik oder Ästhetik usw.) Güter und noch weniger Dinge voraussetzen darf«. Aber es geht auch klar hervor, daß es sehr wohl möglich ist, eine materiale Wertreihe und eine Ordnung in ihr aufzufinden, die von der Güterwelt und ihren wechselnden Gestaltungen völlig unabhängig und ihr

1) »Material« ist alle Materie, sofern sie unabhängig von ihrer dinglichen Gliederung zur Güterbildung verwandt wird.

2) Vergleiche zu dem hier Gesagten meine Abhandlung über »Ressentiment und moralisches Werturteil«. Desgleichen Wölfflin: Der Stil in der bildenden Kunst (Abhandl. d. preuß. Akad. d. Wiss. 1912).



gegenüber a priori ist; daß mithin der Schluß von der ersten großen Einsicht Kants auf den Satz, es gebe hinsichtlich nichtsittlicher (und nichtästhetischer) Werte überhaupt keinen von »Erfahrung« (im Sinne der Induktion) unabhängigen Gehalt ihres Wesens und ihrer Rangordnung, für sittliche und ästhetische aber nur eine formale Gesetzmäßigkeit, die von allen Werten als materialen Qualitäten absehe, ein völlig irriger ist.

2. Das Verhältnis der Werte »gut« und »böse« zu den übrigen Werten und zu den Gütern.

Daß auch der von Kant gemachte Versuch, die Bedeutungen der Wertworte »gut« und »böse« auf das zurückzuführen, was Inhalt eines Sollens ist (sei es eines idealen Sollens, des »Sollseins«, sei es eines imperativischen Sollens, des »Seinsollens«), oder zu zeigen, daß es ohne ein Sollen ein »gut« und »böse« gar nicht gäbe, verfehlt ist; daß es ebensowenig angeht, diese Werte auf die bloße »Gesetzmäßigkeit« eines Aktes (des Wollens), schärfer auf die Übereinstimmung des Vollzuges mit einem Gesetze, d. h. auf das »Rechte« zurückzuführen, das soll später eingehend gezeigt werden.[1]

Hier ist die Frage, welche Besonderheit die Werte »gut« und »böse« gegenüber den übrigen Werten haben und wie sie mit diesen wesenhaft verknüpft sind.

Mit Recht scheidet Kant scharf das »gut« und »böse« von allen übrigen Werten und erst recht von den Gütern und Übeln. Er sagt: »Die deutsche Sprache hat das Glück, die Ausdrücke zu besitzen, welche diese Verschiedenheit nicht übersehen lassen. Für das, was die Lateiner mit einem einzigen Worte benennen können, hat sie zwei sehr verschiedene Begriffe und auch ebenso verschiedene Ausdrücke. Für bonum das Gute und das Wohl, für malum das Böse und das Übel.« »Das Gute oder Böse aber bedeutet jederzeit eine »Beziehung auf den Willen, sofern dieser durchs Vernunftgesetz bestimmt wird, sich« etwas zu seinem Objekte zu machen«. (Kr. d. pr. V., I. Tl., I. Bch., II. Hauptst.)

Aber weder gilt sein Versuch, die Wertnatur von »gut« und »böse« ganz zu leugnen, um sie durch »gesetzmäßig« und »gesetzwidrig« zu ersetzen, noch gilt jene vollständige Beziehungslosigkeit, in die Kant das Gute und Böse zu den übrigen Werten bringt. Freilich: wären Werte nur die Folge von Wirkungen der Dinge auf unsere sinnlichen Gefühlszustände, so könnten auch »gut« und »böse« keine

1) Siehe den II. Teil dieser Abhandlung.

Werte sein; und noch weniger könnte das Recht, etwas »gut« und »böse« zu nennen, von seinem Verhältnis zu den übrigen Werten bedingt sein. Für Vernunftwesen, für Gott, gäbe es dann überhaupt keine »Werte«, da diese eben ganz vom Dasein eines sinnlich fühlenden Wesens abhängig wären; natürlich auch keine »höheren« und »niedrigeren« Werte. Auch müßte man — wollte man nicht in die Behauptung verfallen, »gut« und »böse« seien bloß technische Werte zum Werte des sinnlich Angenehmen — dann allerdings auch sagen: daß ein Wollen diesen oder jenen materialen Wert, sei es ein positiver, sei es ein negativer, zu realisieren tendiert, das kann es niemals sittlich gut oder sittlich schlecht machen. Das Gutsein oder Bösesein wäre völlig unabhängig von aller materialen Wertrealisierung. Dies ist in der Tat die Behauptung Kants. Ob wir Edles oder Gemeines, ob Wohl oder Leid, ob Nutzen oder Schaden zu realisieren suchen, dies sei für das Gut- oder Bösesein des Wollens ganz gleichgültig; denn die Bedeutung der Worte »gut« und »böse« erschöpfe sich vollständig in der gesetzmäßigen oder gesetzwidrigen Form, nach der wir die Setzung einer Wertmaterie der anderen angliedern.

Lassen wir die Ungeheuerlichkeit dieser Behauptung, die vergißt, daß die Zwecke des Teufels nicht minder »systematisch« sind wie die Zwecke Gottes, zunächst beiseite. Dann ist es ein erster Irrtum Kants, zu leugnen, es seien »gut« und »bös« materiale Werte. Es sind aber — sucht man nicht zu konstruieren — klar fühlbare materiale Werte eigener Art. Definierbar ist natürlich hier nichts, wie bei allen letzten Wertphänomenen. Wir können hier nur auffordern, genau hinzusehen, was wir im Fühlen eines Bösen und Guten unmittelbar erleben.[1] Wohl aber können wir nach den Bedingungen des Erscheinens dieser letzten materialen Werte fragen, desgleichen nach ihren wesensnotwendigen Trägern und ihrem Range; auch nach der Eigenart der Reaktion bei ihrer Gegebenheit.

Stellen wir diese Frage zur Untersuchung.

Dann ist es sicher richtig, wenn Kant sagt, daß die Realisierung eines bestimmten materialen Wertes niemals an sich gut oder böse ist. Gäbe es unter den materialen Werten keine Rangordnung, die in ihrem Wesen selbst gegründet ist — nicht in den Dingen, die sie zufällig tragen —, so müßte es dabei bleiben. Es gibt aber eben eine solche. Besteht sie, so erscheint uns sehr klar, welche Be-

1) »Gut« im absoluten Sinne ist nicht gleich mit »gut« im unendlichen Sinne, ein »gut«, das nur der Idee Gottes zukommt. Denn nur in Gott können wir in jedem Falle den absolut höchsten Wert auch als erfaßt ansehen.



ziehung »gut« und »böse« zu den übrigen Werten überhaupt hat. Der Wert »gut« – im absoluten Sinne – ist dann derjenige Wert, der wesensgesetzmäßig an dem Akte der Realisierung desjenigen Wertes erscheint, der (für die Erkenntnisstufe des ihn realisierenden Wesens) der höchste ist; der Wert »böse« aber derjenige, der am Akte der Realisierung des niedrigsten erscheint. Relativ gut und böse aber ist der Wert, der am Akte erscheint, der auf die Realisierung eines – vom jeweiligen Wertausgangspunkte angesehen – höheren Wertes gerichtet ist. D. h. aber, da uns das Höhersein eines Wertes im Akte des »Vorziehens«[1] gegeben ist – das Niedrigersein im Akte des »Nachsetzens« –: Sittlich gut ist der wertrealisierende Akt, der seiner intendierten Wertmaterie nach mit dem Werte übereinstimmt, der »vorgezogen« ist, und dem widerstreitet, der »nachgesetzt« ist; böse aber ist der Akt, der seiner intendierten Wertmaterie nach dem vorgezogenen Werte widerstreitet und mit dem nachgesetzten Werte übereinstimmt. In dieser Übereinstimmung und diesem Widerstreit besteht nicht etwa »gut« und »böse«; wohl aber sind sie wesensnotwendige Kriterien für ihr Sein.

Der Wert »gut« ist aber in zweiter Linie derjenige Wert, der an dem realisierenden Akte haftet, der innerhalb der höheren (resp. höchsten) Wertstufe den positiven Wert, im Unterschiede vom negativen Werte, realisiert; der Wert »böse«, der an dem den negativen Wert realisierenden Akte haftet.[2]

Der Zusammenhang des »gut« und »böse« mit den übrigen Werten, den Kant leugnet, besteht also; und damit auch die Möglichkeit einer materialen Ethik, die auf Grund der Rangordnung der übrigen Werte zu bestimmen vermag, welche Art von Wertrealisierungen »gut« und »böse« sind. Für jede materiale Wertsphäre, über welche die Erkenntnis eines Wesens verfügt, gibt es eine ganz bestimmte materiale Ethik, in der die sachentsprechenden Vorzugsgesetze zwischen den materialen Werten aufzuweisen sind.

Sie ist von folgenden Axiomen getragen:

I. 1. Die Existenz eines positiven Wertes ist selbst ein positiver Wert.

2. Die Nichtexistenz eines positiven Wertes ist selbst ein negativer Wert.

---

1) Nicht der Akt des Vorziehens und Nachsetzens ist »gut« oder »böse«; denn diese Akte sind Erkenntnisakte, nicht Willensakte.

2) Höhere und niedrigere Werte bilden eine Ordnung, die von der positiven und negativen Natur des Wertes, die auf jeder Höhenlage stattfindet, natürlich völlig verschieden ist. Siehe hierzu Kapitel II dieses Abschnittes.



3. Die Existenz eines negativen Wertes ist selbst ein negativer Wert.
4. Die Nichtexistenz eines negativen Wertes ist selbst ein positiver Wert.

II. 1. Gut ist der Wert in der Sphäre des Wollens, der an der Realisierung eines positiven Wertes haftet.
2. Böse ist der Wert in der Sphäre des Wollens, der an der Realisierung eines negativen Wertes haftet.
3. Gut ist der Wert, der in der Sphäre des Wollens an der Realisierung eines höheren (höchsten) Wertes haftet.
4. Böse ist der Wert, der in der Sphäre des Wollens an der Realisierung eines niedrigeren Wertes haftet.

III. Das Kriterium für »gut« und »böse« besteht in dieser Sphäre in der Übereinstimmung des in der Realisierung intendierten Wertes mit dem Vorzugswerte, resp. im Widerstreite mit dem Nachsetzungswerte.

In einem Punkte aber behält Kant recht. Wesensgesetzmäßig ausgeschlossen ist es, daß die Wertmaterien »gut« und »böse« selbst Materien des realisierenden Aktes (»Wollen«) werden. Wer z. B. seinem Nächsten nicht wohltun will — so daß es ihm auf die Realisierung dieses Wohles ankommt —, sondern nur die Gelegenheit ergreift, in diesem Akte selbst »gut zu sein« oder »Gutes zu tun«, der *ist* nicht oder *tut* nicht wahrhaft »gut«, sondern ist in Wahrheit eine Spielart des Pharisäers, der vor sich selbst nur »gut« *erscheinen* will. Der Wert »gut« erscheint, indem wir den (im Vorziehen gegebenen) höheren positiven Wert realisieren; er erscheint *an* dem Willensakte. Eben darum kann er *nie* die Materie dieses Willensaktes sein. Er befindet sich gleichsam »auf dem Rücken« dieses Aktes und zwar wesensnotwendig; er kann daher nie *in* diesem Akte intendiert sein. Sofern Kant auf der einen Seite leugnet, es gäbe ein materiales Gutes, das auch *Materie* des Wollens sein könne, behält er recht; solche Materie ist stets und notwendig ein *nicht*sittlicher Wert. Sofern er aber anderseits das »gut« durch den Begriff der Pflicht und des Pflichtgemäßen decken will und dann gleichwohl noch sagt, man müsse, um gut zu sein, das »Gute« um seiner selbst willen tun, also auch die Pflicht »aus Pflicht«, verfällt er selbst in diesen Pharisäismus. Kant meint einen Beweis seiner Behauptung, es sei gut und böse kein materialer Wert, auch darin zu sehen, daß diese Werte doch von Gütern und Übeln völlig verschieden seien. Scheidet man aber die Wertqualitäten von den Gütern und Übeln — wie wir es taten —, so entfällt dieser Beweis. Gut und Böse sind materiale Werte; aber

sie sind — wie Kant richtig sagt — von allen Wert*dingen* wesentlich geschieden. Nur in den nichtsittlichen Wertqualitäten, durch sie hindurch, hängen gut und böse und Güter und Übel noch zusammen; in ihnen aber auch faktisch. Alles »gut« und »böse« ist notwendig an Akte der Realisierung gebunden, die auf (mögliche) Vorzugsakte hin erfolgen. Es ist aber nicht notwendig an den *Wahlakt* selbst gebunden — als könne das Wollen nicht ohne stattfindende »Wahl« gut oder böse sein, d. h ohne daß sich auf mehr als eine der in einer Mehrheit gegebenen fühlbaren Wertmaterien Strebensakte richten. Im Gegenteil ist gerade das *reinste* und *unmittelbarste* Gute und auch das reinste Böse in dem Akte *des* Wollens gegeben, der sich ganz unmittelbar *ohne* vorangängige »Wahl« auf den Vorzug hin einstellt. Auch wo Wahl stattfindet, kann das Phänomen des »Anderswollenkönnens« allein, ohne ein Wählen selbst, da sein. Der *wahllos* erfolgende *Willensakt* ist also durchaus kein bloßer Triebimpuls (der nur da stattfindet, wo das Vorziehen fehlt). Ein einen Wert realisierender *Akt* ist aber — welches Wesen immer ihn voll ziehe — niemals ein Wert*ding*. Insofern schließen sich »gut« und »böse« und Wert*dinge* schlechthin aus.

Entschieden zurückzuweisen ist aber die Behauptung Kants, gut und böse hafte *ursprünglich* nur an Akten des Willens. Was vielmehr allein *ursprünglich* »gut« und »böse« heißen kann, d. h. dasjenige, was den materialen Wert »gut« und »böse« vor und unabhängig von allen einzelnen Akten trägt, das ist die »Person«, das *Sein* der Person selbst, so daß wir vom Standpunkt der Träger aus geradezu definieren können: *»Gut« und »Böse« sind Personwerte*. Es ist einerseits klar, daß jede Rückführung des »gut« und »böse« auf die Erfüllung einer bloßen Gesetzmäßigkeit des Sollens diese Einsicht *sofort* unmöglich macht. Denn es hat keinen Sinn zu sagen, das Sein der Person sei »Erfüllung einer Gesetzmäßigkeit«, sei »normgemäß«, sei »richtig« oder »unrichtig«. Wenn Kant den Willensakt als den *ursprünglichen* Träger des gut und böse ansieht, so ist dies auch eine *Folge* davon, daß er gut und böse nicht als materiale Werte gelten läßt und sie außerdem auf die *Gesetzmäßigkeit* eines Aktes (resp. Gesetzwidrigkeit) zurückzuführen sucht. Person ist ihm ein Wesen X erst *dadurch*, daß es Vollzieher einer selbst unpersönlichen Vernunfttätigkeit ist, an erster Stelle der praktischen. Der Wert der Person bestimmt sich ihm daher erst nach dem Werte ihres Willens, nicht dieser nach dem Werte der Person.[1]

1) Siehe hierzu den II. Teil dieser Abhandlung, Abschnitt: Autonomie und materiale Ethik.



In zweiter Linie aber sind Träger der spezifisch sittlichen Werte auch noch nicht einzelne konkrete Akte der Person, sondern die Richtungen ihres sittlichen »Könnens«: des Könnens in Hinsicht auf das Realisierenkönnen der durch die letzten Wertqualitätenarten differenzierten Gebiete des idealen Sollens, die, als mit dem sittlichen Werte behaftet gedacht, »Tugenden« und »Laster« heißen.[1] Dieses »Können« aber (das mit allen bloß dispositionellen »Anlagen« nichts zu tun hat, für dessen spezifische Richtungen es aber auch wieder »Dispositionen« und »Anlagen«, »Könnensanlagen« gibt) geht aller Idee der Pflicht voran als eine Bedingung ihrer Möglichkeit. Was nicht in der Spannweite des »Könnens« eines Wesens liegt, das kann zwar als Forderung des idealen Sollens noch an es ergehen; es kann aber niemals »Imperativ« für es sein und seine »Pflicht« heißen.[2]

Erst in dritter Linie sind Träger des »gut« und »böse« die Akte einer Person, darunter auch die Akte des Wollens und Handelns. Vom Handeln als einem besonderen Träger der sittlichen Werte wird später die Rede sein. Hier sei nur hervorgehoben, daß es wieder eine durch nichts begründete Einseitigkeit der Kantischen Konstruktion ist, wenn er unter den Akten die Willensakte allein nennt. Es gibt eine Fülle von Akten, die durchaus keine Willensakte sind, aber gleichwohl Träger sittlicher Werte. Solche sind z. B. das Verzeihen, das Befehlen, das Gehorchen, das Versprechen und noch viele andere.

Mit dem Gesagten ist der Wesensunterschied von »gut« und »böse« von allen materialen Werten, die in Gütern und Übeln liegen können, aufs schärfste abgetrennt. Denn die Person ist weder selbst ein Ding, noch trägt sie das Wesen der Dinghaftigkeit in sich, wie dies allen Wertdingen wesentlich ist. Als die konkrete Einheit aller nur möglichen Akte steht sie der ganzen Sphäre möglicher »Gegenstände« (seien sie Gegenstände der inneren oder der äußeren Wahrnehmung, d. h. seien sie psychische oder physische) gegenüber: erst recht also der gesamten dinghaften Sphäre, die ein Teil jener ist. Sie existiert nur im Vollzug ihrer Akte.[3]

---

1) Bei Kant fehlt charakteristischerweise eine eigentliche Tugendlehre. Für ihn ist »Tugend« nur ein Niederschlag der einzelnen pflichtgemäßen Akte, die ja allein ursprünglich »gut« sind. Faktisch ist die Tugend (resp. das Laster) fundierend für den sittlichen Wert aller einzelnen Akte. Die Tugendlehre geht der Pflichtenlehre voran.

2) Über den Unterschied des idealen Sollens von Norm und Pflicht siehe den II. Teil dieser Abhandlung.

3) Siehe hierzu II. Teil der Abhandlung, wo ich den Begriff der Person eingehend entwickle.



Aus dem Gesagten ist zu ersehen, wie völlig unbegründet die Alternative ist, die Kant bezüglich der Bedeutung der Worte »gut« und »böse« annehmen zu dürfen meint. »Wenn der Begriff des Guten nicht von einem vorhergehenden praktischen Gesetze abgeleitet werden, sondern diesem vielmehr zum Grunde dienen soll, so kann er nur der Begriff von etwas sein, dessen Existenz Lust verheißt und so die Kausalität des Subjekts zur Hervorbringung desselben, d. h. das Begehrungsvermögen bestimmt. Weil es nun unmöglich ist, a priori einzusehen, welche Vorstellung mit Lust, welche hingegen mit Unlust werde begleitet sein, so käme es lediglich auf Erfahrung an, es auszumachen, was unmittelbar gut oder böse sei.« (I. Tl., I. Bch., II. Hauptstück der Kritik der praktischen Vernunft.)

Nur die ganz unbegründete Voraussetzung, es gingen alle materialen Werte auf Kausalbeziehungen der Dinge auf unsere (wie das Folgende lehrt) noch dazu sinnlichen Gefühlszustände zurück, macht die Ansetzung dieser Alternative möglich. Erst diese Voraussetzung ist es, die ihn zu jenem »Paradox der Methode« führt: »daß nämlich der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze (dem er dem Anschein nach sogar zugrunde gelegt werden müßte), sondern nur (wie hier auch geschieht) nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse«.

3. Zwecke und Werte.

Ich sagte: auch darin besteht ein zweifelloses Verdienst der Ethik Kants, daß Kant jede Form der Ethik zurückweist, welche die Werte gut und böse als Bestimmungen gewisser Zwecke ansieht oder doch in dem Verhältnis einer Person, einer Handlung, eines Wollens zu irgendeinem Zwecke oder »Endzwecke« die konstituierende Bedingung für deren sinnvolle Anwendung sieht. Wären die materialen Werte erst aus irgendwelchen Zweckinhalten herauszuschälen oder gar etwas nur wertvoll, sofern es sich als Mittel zu irgendeinem Zwecke auffassen läßt, so würde auch jeder Versuch einer materialen Wertethik von vornherein verwerflich. Dies schon aus dem einen Grunde, weil dieser Zweck (z. B. Wohlfahrt der Gemeinschaft) selbst keinerlei »sittlichen Wert« mehr beanspruchen könnte, da ja dieser erst durch den Hinblick auf ihn entspringen und sein Sinn allein darin gegründet würde, ein Mittel zu bezeichnen, das diesem Zwecke dient. Ob aber Kant auch darin recht hat, daß alle materialen Werte nur in der Beziehung auf ein zwecksetzendes Wollen existieren, das kann nur eine genaue Analyse über das Verhältnis

des Zweckbegriffs zu dem Begriffe des Wertes lehren. (Siehe besonders Kritik der praktischen Vernunft Tl. I, Bch. II, Hauptst. I.)

Streben, Wert und Ziel.

Wo wir von »Zweck« sprechen, da ist weder notwendig ein Hinblick auf ein Streben[1] gegeben, noch kann überall, wo Streben (in irgendeiner Form) vorliegt, von Zwecken die Rede sein. »Zweck« ist im formalsten Sinne nur irgendein »Inhalt« — eines möglichen Denkens, Vorstellens, Wahrnehmens —, der als zu realisierend gegeben ist, gleichgültig durch was, durch wen usw. Was immer zu dieser Realisierung oder besser zur Realität des Inhalts des Zweckes in dem logischen Verhältnis einer Bedingung resp. eines Grundes zu ihm als Folge steht, das ist im formalen Sinne »Mittel« für den »Zweck«. Weder eine zeitliche Verschiedenheit von Mittel und Zweck, noch gar, daß dieses Realisierende ein »Streben«, »Wollen«, kurz überhaupt etwas »Geistiges« sei, liegt in der Natur dieses Verhältnisses. Auch keinerlei Hinblick auf eine bestimmte Zwecktätigkeit ist eingeschlossen, wo wir einer Sache einen »Zweck« zuschreiben oder Bestandteile ihrer als »zweckmäßig« für ihren Zweck bestimmen. Nur das ist allerdings wesentlich für den Zweck, daß der betreffende Inhalt zur Sphäre der (ideellen oder anschaulichen) Bildinhalte gehört (im Unterschiede von bildlosen »Werten«) und daß er als »zu realisierend« gegeben ist. D. h. nicht etwa, daß er nicht zugleich real sein könnte. Die Beziehung auf die Zukunft ist dem Zwecke nicht wesentlich. Auch ein reales Gebilde kann diesen und jenen Zweck »haben« (der wieder in ihm selbst oder außer ihm gelegen sein kann). Aber gleichwohl muß jener Inhalt in der Gegebenheitsweise eines Ideal-sein-sollenden vor Augen stehen, sofern er Inhalt eines »Zweckes« sein soll. Dieses »zu« realisierend steht also nicht im Gegensatz zu dem Realisierten; sondern nur zu allen Inhalten, die außerhalb der gesamten Sphäre des Seinsollens und Nichtseinsollens nur als seiende oder nichtseiende Gegenstände überhaupt betrachtet werden. Das »Seinsollen von etwas« resp. das »Nichtseinsollen von etwas«, d. h. ein Seinsollensverhalt ist also fundierend für jede Anwendung des Zweckbegriffs.

Die oft gehörte Behauptung, der Begriff des Zweckes werde ursprünglich nur in der Sphäre des »Psychischen« oder gar des »menschlichen Willenslebens« anschaulich erfüllt und es sei nur eine »anthropomorphe Analogie«, ihn auch außerhalb dieser beiden Sphären an-

1) »Streben« bezeichne hier die allgemeinste Grundlage der Erlebnisse, die sich einmal von allem Haben von Gegenständen (Vorstellen, Empfinden, Wahrnehmen), sodann von allem Fühlen (Gefühlen usw.) scheiden.



zuwenden, entbehrt jedes Grundes. Auch wenn es eine Sphäre innerer Wahrnehmung mit psychischen Gegenständen gar nicht gäbe, könnte von Zwecken sinnvoll gesprochen werden. Dies ist übrigens auch Kants richtige Meinung. Er bestimmt das Zweckmäßige in formalstem Sinne als »alles, dessen Idee den Grund seiner Realität bildet«. Auch hierin steckt nichts von jenen falschen Beschränkungen seines Erscheinens. Doch liegt hierin bereits ein Hinblick auf die Kausalität des Zweckhaften, die nicht in seinem Wesen liegt. Auch da, wo wir es als ausgeschlossen wissen, daß die »Idee der Grund der Realität« ist, können wir sinnvoll von »Zwecken« reden.

Wo immer wir nun von Willenszwecken (oder wo von menschlichen Willenszwecken) reden, da haben wir durchaus nur eine besondere Anwendung der Idee des Zweckes vor uns; nicht aber ihr ursprünglichstes und alleiniges Daseins- und Erscheinungsgebiet. Was das, als zu realisierend, weil als (ideal) seinsollend Gegebene zu realisieren tendiert, das ist hier eben das Wollen, der Mensch usw. Reden wir davon, daß »der Wille sich Zwecke setzt«, daß »wir uns diesen Zweck setzen« — und in analoger Weise —, so betrifft jenes »Setzen« niemals die Zwecknatur in dem betreffenden Zwecke, sondern immer nur dies, daß dieser bestimmte Inhalt im Unterschiede zu anderen der durch uns zu realisierende Zweck wird.

Dies wird klar, wenn wir die Tatsache beachten, daß es nur und ausschließlich eine ganz bestimmte Stufe unseres Strebenslebens ist, auf dem der Zweck zur Erscheinung kommt.

Nicht in allem Streben ist ein Zweck und ein Zweckinhalt gegeben.

Von Zwecken ist zunächst keine Rede überall da, wo das Phänomen vorliegt, daß »Etwas in uns aufstrebt«. Wir erleben hier die Strebensbewegung in einem Falle ganz schlicht, ohne noch ein »Weg von einem Zustande« und ein »Hin zu etwas« mitzuerleben; so z. B. im Falle eines puren »Bewegungsdranges«, in dem uns auch das Bewegen in keinem Sinne zu einem »Ziele«, zu einem »Erstrebten« wird; noch weniger ein Ziel der Bewegung selbst gegeben ist. Es ist — sage ich — hierbei auch nicht nötig, daß der Ausgangszustand zuerst als irgendwie »unlustvoll« oder »unbefriedigend« erfaßt ist, oder auch nur als irgendwie gesonderter erlebt ist, damit es zu diesem auf unser Ich hingerichteten (nicht von ihm ausgehenden) »Aufstreben« komme. Es gibt einen Typus von Fällen, wo uns erst jene beginnende Unruhe des Aufstrebens bestimmt, auf unseren Zustand, sekundär seine objektiven Bedingungen, z. B. die dumpfe Luft oder die beginnende Dunkelheit eines Zimmers, hin-

zublicken und jenen Zustand und seine unlustvolle Natur bemerken läßt. Eine zweite Form, die bereits nach ihrem Ausgangspunkt hin schärfer bestimmt ist, ist ein Streben, das von vornherein durch ein »weg von« einem bestimmten als solchen erfaßten Zustand charakterisiert ist; nennen wir es das »Weg-« oder »Fortstreben«, das aber von einem »Widerstreben« gegen jenen Zustand, in dem dieser schon als Objekt des »Wider« gegeben ist, deutlich unterschieden ist. Auch dieses »Weg-« und »Fortstreben« hat in seiner Anfangsbewegung noch keinerlei »Zielbestimmtheit«. Es »findet« gleichsam nur eine »unterwegs« — ohne ursprünglich darauf gerichtet zu sein. Ein ganz neuer Typus ist da gegeben, wo das Streben — obzwar gleichfalls nicht vom Ich ausgehend, sondern an es herankommend — von vornherein eine deutliche »Richtung« aufweist; und zwar weder einen »Bildinhalt« (sei er bedeutungsmäßiger, sei er anschaulicher Natur, wie »Nahrung« oder diese »wahrgenommene Frucht«) noch eine Wertmaterie, z. B. ein eigentümlich nuanciertes Angenehmes, geschweige gar eine Vorstellung solcher Inhalte. In den Tatbeständen, die wir gerne in die impersonale Form kleiden: »Es hungert mich«, »es dürstet mich«, liegt der Fall ziemlich klar vor. Solche »Richtungen« kommen dem Streben ganz ursprünglich zu. Es ist also durchaus nicht so, daß alles Streben »Richtung« erst erhielte durch eine sog. Ziel-»Vorstellung«; das Streben selbst hat innere Richtungsunterschiede phänomenaler Natur; es ist nicht immer dasselbe Streben (eine gleichartige Bewegung), die erst durch die Mannigfaltigkeit der Vorstellungsinhalte sich zerlegte und differenzierte. Diese verbreitete Annahme ist eine völlig grundlose Konstruktion. Die Strebenserlebnisse dieses Typus sind vielmehr ganz unabhängig von solchen Vorstellungsinhalten durch ihre »Richtung« scharf bestimmt. Sie kommt uns scharf und klar zu gesondertem Bewußtsein, wo das Streben auf einen Wert hintrifft, der seiner Richtung entspricht oder ihm widerstreitet. Indem wir im ersten Falle die »Erfüllung« des Strebens, im zweiten den Widerstreit zu seiner »Richtung« erleben, hebt sich uns nun auch die »Richtung« scharf ab. Eine Identität der Gerichtetheit kann auch in einer Mehrheit gleichzeitiger oder sukzessiver Strebungserlebnisse vorliegen, die ganz verschiedene Bildinhalte besitzen.

Eine Richtung solcher Art ist eben nicht an erster Stelle eine Richtung auf einen besonderen Bild- oder Bedeutungsinhalt, sondern sie ist eine Wertrichtung, d. h. ein, in seiner besonderen unverwechselbaren Qualität erlebbares Gerichtetsein auf einen bestimmten Wert (der selbst darum nicht schon als eine fühlbare Wert-

qualität gegeben zu sein braucht). Erst in dieser Charakteristik nimmt das Streben die Färbung an, welche wir sprachlich als »Verlangen«, als ein »Verlangen haben«, oder auch als »Lust auf etwas haben« bezeichnen — ein Tatbestand, der von jeder »Lust an etwas«, wo uns bereits ein bestimmter Gegenstand im Bildinhalt vorschwebt, ganz verschieden ist. In der ruhenden Weise eines relativ dauernden, fühlbar dispositionellen Zustandes wird dieselbe Stufe auch ein »Aufgelegtsein zu etwas« genannt.

Zu diesem Typus stellen wir nun den davon unterschiedenen, wo der Begriff des Zieles seine Erfüllung findet. Strebensziele sind zunächst von Willenszwecken auf das klarste unterschieden. Das Ziel liegt im Verlauf der Strebung selbst; es ist nicht bedingt durch irgendeinen Aktus des Vorstellens, sondern es ist dem Streben selbst nicht anders »immanent«, wie der »Inhalt« dem Vorstellen immanent ist. Wir finden das zielmäßige Streben auf sein Ziel hin gerichtet vor, ohne es durch das zentrale Wollen (oder Wünschen), das von dem Ichzentrum herkommt, irgendwie zu setzen. Ein solches zielmäßiges Streben oder ein »Erstreben« kann selbst wieder als »zweckmäßig« oder »unzweckmäßig« beurteilt werden, wie dies z. B. mit den instinktiven Strebungen geschieht.[1] Aber diese »Zweckmäßigkeit« ist dann eine objektive Zweckmäßigkeit, dieselbe, die auch das Organ eines Tieres haben kann für die Erhaltung der Gattung oder des Individuums. Nicht aber ist es darum ein »zwecktätiges« Geschehen.

In jedem »Ziele« aber ist zu unterscheiden die Wertkomponente von der Bildkomponente. Sie befinden sich in dem eigentümlichen Verhältnis, daß es erstens zu der Bildkomponente entweder gar nicht oder in allen möglichen Graden der »Deutlichkeit« und der »Klarheit« kommen kann, während die Wertkomponente bereits vollkommen klar und deutlich im Streben gegeben ist. Sodann in dem Seinsverhältnis, daß die Bildkomponente stets fundiert ist auf die Wertkomponente, d. h. der Bildinhalt nach Maßgabe seiner möglichen Geeignetheit die Wertkomponente zu realisieren gesondert ist. Was das erste betrifft, so finden wir häufig genug die Tatsache, daß ein Streben, das bereits einen Wert »immanent« hat, zu einem Bildinhalt überhaupt nicht gelangt, da sein Fortgang und die Entfaltung seines Bildinhaltes durch den Eintritt einer anderen stärkeren Strebung gehemmt wird. So etwa spüren wir mitten in einem wichtigen Geschäft einen »Zug« nach einer bestimmten Rich-

1) Wenn wir sie z.B. »als zweckmäßig für die Arterhaltung« usw. beurteilen.



tung der Umwelt, der vielleicht von dem Gesicht eines Menschen ausgeht; folgen ihm aber nicht, so daß es zu einem Bildinhalt des Erstrebten nicht kommt; oder die bereits nach einem deutlich fühlbaren Wert gehende »Richtung« »paßt nicht« in den zeitweiligen Aufbau, das »System« unserer Strebungen hinein; das Streben fügt sich nicht in den jeweiligen Zusammenhang der Strebungen und wird durch ein vom Wert dieses Zusammenhangs ausgelöstes »Widerstreben« »unterdrückt« und damit unfähig gemacht, seinen Bildinhalt zu entfalten. Dasselbe geschieht häufig, wo uns ein auf »solche« Werte gerichtetes Streben schon an dieser Stelle seiner Entfaltung als »unrecht« oder »schlecht« gegeben ist. Andererseits kann das Streben auf Grund seiner Wertkomponente bereits die »Zustimmung« durch unser zentrales Ich erhalten haben, während der Bildinhalt noch bedeutend schwankt, oder die Bildinhalte wechseln. Wir erleben hier die »Bereitschaft«, z. B. »Opfer zu bringen«, oder gegen Menschen »wohlwollend« zu sein, ohne noch die Objekte im Auge zu haben, an denen wir dies tun wollen und ohne noch die Inhalte der Opfer und der wohlwollenden Handlungen zu besitzen. Die Entschiedenheit hinsichtlich des Wertes des Erstrebten und die Unentschiedenheit hinsichtlich des Was und Woran (im bildhaften Sinne) heben sich hier deutlich ab.

Sehen wir an dieser Stelle von einer noch schärferen Kasuistik der typischen Fälle, die hier vorliegen können, ab; dann bleibt die Frage, wie und auf welche Weise denn der Wert oder die Wertkomponente dem »Streben« immanent ist. Werte sind uns im Fühlen zunächst gegeben.[1] Muß nun das Fühlen dem Streben, das einen Wert so »immanent« hat, »zugrunde liegen«, etwa so wie die Wahrnehmung dem Wahrnehmungsurteil »zugrunde liegt«? Müssen wir die Werte zunächst fühlen, die wir erstreben, oder fühlen wir sie im »Erstreben«, oder erst nachträglich, indem wir auf das Erstrebte reflektieren? Nun, wie es sich auch damit verhalte: Auf alle Fälle ist es hier nicht so, daß ein zuständliches Gefühl das Streben bewirkt oder daß ein solches Gefühl (z. B. Lust) das Ziel des Strebens bildet.

Es kommen freilich auch diese Fälle vor. Wo ein zuständliches Gefühl oder ein typischer mit Viszeralempfindungen durchsetzter Ablauf solcher Zustände (ein sogenannter »Affekt«), z. B. ein Handeln bestimmt, da mag zweierlei vorkommen: Entweder es kommt hier überhaupt nicht zu einem »Erstreben«, so daß sich der Affekt in

1) Genaueres über die Natur dieses »Fühlens« bringt der II. Teil dieser Abhandlung.

eine Reihe ganz wertungerichteter Bewegungen umsetzt; der Fall eines rein impulsiven Handelns, der wohl kaum ganz rein in der Erfahrung liegt. Oder der Affekt führt irgendwelche Strebungen zur Auslösung; in diesem Falle sind diese aber durch den Affekt niemals eindeutig determiniert. Menschen in den gleichen Affektzuständen vermögen daher — je nach ihren Strebungsdispositionen — zu völlig verschiedenen Handlungen zu gelangen.

Ist dagegen ein Gefühl, z. B. die Lust an einer Speise, das Ziel eines Strebens, da vermag auch sie es nur zu sein vermöge des Wertes (oder Unwertes, z. B. auf Grund ihrer »Sündigkeit«), die sie für das Individuum hat. Sie ist dann nicht etwa der unmittelbare Zielinhalt, sondern ihr Wert ist dieser.

Brechen wir also ein für allemal mit der auch von Kant geteilten Voraussetzung des Hedonismus, der Mensch strebe »ursprünglich« nach »Lust« (oder gar noch nach Eigenlust)! Faktisch ist kein Streben dem Menschen ursprünglich fremder und keines ist »später« als dieses. Eine seltene (im Grunde pathologische) Verirrung und Perversion des Strebens (die wohl zuweilen auch zu einer sozialpsychischen Strömung geworden sein mag), in der alle Dinge, Güter, Menschen usw. nur als wertindifferente mögliche »Lusterreger« gegeben sind, mache man doch nicht zu einem »Grundgesetz« menschlichen Strebens! Aber sehen wir hier von diesem Irrtum ab. Auch da, wo die Lust zum Ziele des Strebens wird, erfolgt dies in der Intention, daß sie ein Wert oder ein Unwert sei. Darum ging auch der (echte) antike Hedonismus z. B. der des Aristippos durchaus nicht — wie bei vielen Modernen — von dem Satze aus, daß »der Mensch nach Lust« strebt, oder daß jedes Streben auf eine Lust abziele; auch nicht von dem irrigen Unternehmen, die Begriffe »Wert«, »Gut«, »das Gute« auf die Lust zurückzuführen in einem sei es genetischen, sei es begriffsklärenden Sinne; sondern von der ganz entgegengesetzten Ansicht, daß der »natürliche Mensch« nach bestimmten Güterdingen strebe, z. B. nach Besitz, nach Ehre, Ruhm usw., daß aber eben hierin die »Torheit« des »natürlichen Menschen« bestehe; denn der höchste Wert — hier nicht vom »summum bonum« geschieden — sei eben die Lust an Besitz, Ehre, Ruhm usw., nicht aber diese Güter selbst; und nur der »Weise«, der diese Werteinsicht habe, suche die natürliche Illusion, die uns diese Dinge der Lust an ihnen vorziehen lasse, zu verlernen, und sehe, da die Lust selbst der höchste »Wert« sei — ein Begriff, der hier vorausgesetzt wird, nicht aber abgeleitet von der Lust —, daß nur die Lust erstrebt werden solle. Diese Ethik ist material falsch; aber sie ist in ihrer Methode wenigstens

sinnvoll und teilt durchaus nicht jenes Vorurteil, das wir hier zurückweisen. Denn zweifellos ist das Lusterlebnis an einem Werte selbst wieder ein Wert; und je nachdem der Wert positiv oder negativ ist, ein positiver oder negativer Wert.

Nach Abweisung dieser Irrungen kommen wir zur Frage zurück, wie der Wert im Streben gegeben sei.

Nun ist jedenfalls die Wertgegebenheit nicht an das Streben gebunden; weder in dem Sinne, daß positiver Wert = »Erstrebtwerden« sei, negativer Wert = »Widerstrebtwerden«; noch in dem anderen, daß Werte uns nur im Streben gegeben sein müßten (soweit sie natürlich nicht die Werte des Strebens selbst sind, die in seinem Vollzug fühlbar werden und von den erstrebten Werten ganz verschieden sind). Denn wir vermögen Werte (auch sittliche) z. B. im sittlichen Verstehen anderer zu fühlen, ohne daß sie erstrebt werden oder einem Streben immanent sind. So vermögen wir auch einen Wert einem anderen »vorzuziehen« und »nachzusetzen«, ohne gleichzeitig zwischen vorhandenen Strebungen, die auf diese Werte gehen, zu »wählen«. Werte können also ohne jedes Streben gegeben und vorgezogen werden. Auch besteht gar kein Zweifel – wenn wir die Tatsachen fragen und nicht leeren Konstruktionen folgen –, daß positiven Werten widerstrebt werden kann (d. h. Werten, die gleichzeitig als positive Werte »gegeben« sind) und daß negative Werte erstrebt werden.[1] Schon dadurch ist es ausgeschlossen, der Wert sei nur das jeweilige X eines Strebens oder Widerstrebens. Wohl aber besteht die häufige Werttäuschung, etwas für positiv wertvoll zu halten, weil es uns in einem Streben gegeben ist; für negativ wertvoll, was im Widerstreben. So pflegen wir alle Werte, für die wir ein positives Streben haben (oder besser für die wir das »Erstrebenkönnen« erleben), zu überschätzen; diejenigen aber, die wir zwar noch fühlen, die zu erstreben wir uns aber ohnmächtig wissen, zu unterschätzen (resp. in gewissen Fällen) durch einen Täuschungsvorgang in negative Werte umzufühlen; ein Prozeß, der einen notwendigen Bestandteil in der Ressentimenttäuschung über Güter und

1) Sowenig »wahr« und »falsch« mit positiven und negativen Urteilen zu tun haben, sowenig Streben und Widerstreben mit Wert und Unwert. Es ist daher ein genau analoger Irrtum, wenn man meint, das negative Urteil für eine bloße »Fürfalscherklärung« des wahren Urteiles ansehen zu dürfen. Negative und positive Urteile können gleich ursprünglich »wahr« und »falsch« sein, je nachdem sie mit dem Sachverhalt übereinstimmen oder ihm widerstreiten. Und analog kann auch ein Widerstreben so ursprünglich »gut« sein, wie ein Streben »schlecht« sein kann; je nachdem der Wert positiv oder negativ ist, der erstrebt ist.



Werte bildet.[1] Alle Anpassung unserer Werturteile an unser jeweilig bloß faktisches Strebenssystem, wie es die unechte Resignation und die unechte Scheinaskese[2] kennzeichnet, ist in dieser Grundform der Wertetäuschung gegründet. Aber gerade daraus ist zu ermessen, wie völlig irrig eine Theorie ist, welche diese Form von Wertetäuschungen zur normalen und echten Form der Werteerfassung, ja zu einer Art Hervorbringung von Werten machen will.[3]

Ist also das Haben von Werten in keinem Sinne an ein Streben gebunden, so ist nun die weitere Frage zu stellen, ob es ein Wesensgesetz ist, daß wo immer ein Streben ist (dieser Stufe), ein Fühlen der Wertkomponente seines Zielinhaltes es fundiert, oder ob Werte auch ursprünglich in einem Streben zur Erscheinung kommen können und – höchstens nachträglich noch als Werte gefühlt werden. Ein Wesenszusammenhang ist es nun jedenfalls, daß zu jedem Werte, der im Streben gegeben ist, auch ein mögliches Haben dieses Wertes im Fühlen »gehört«. Eben darum kann der erstrebte Wert auch im Fühlen dieses Wertes als »derselbe« identifiziert werden. Dagegen erscheint es uns nicht gleich einsichtig, daß jedem Streben noch ein Wertfühlen auch faktisch in der Weise der Fundierung zugrunde liegen muß, wie z. B. eine Wahrnehmung dem Wahrnehmungsurteile zugrunde liegt. Häufig erfassen wir Werte erst im Erstreben derselben und wir hätten sie niemals erlebt, wenn wir nicht nach ihnen gestrebt hätten. So wird uns häufig erst an der Größe der Befriedigung eines Strebens klar bewußt, wie hoch für uns der Wert war, den wir erstrebten.[4] Aber darum »ist« nicht etwa diese »Befriedigung« mit dem Werte identisch; als wären die Werte selbst nur Symbole für die Befriedigung oder Nichtbefriedigung. Analog können wir uns auch selbst die Frage vorlegen, welchen Wert (oder welches Gut) wir einem anderen Werte vorziehen (resp. welcher Wert der höhere ist oder welches Gut uns das wertvollere)

---

1) Siehe hierzu meine Abhandlung über »Ressentiment und moralisches Werturteil« (W. Engelmann, 1912).

2) Echte Resignation ist Verzicht, einen Wert zu erstreben unter Anerkennung seines positiven Wertes und im positiven Fühlen seiner.

3) So z. B. Spinoza in seinem Satze: Gut ist, was wir begehren, schlecht, was wir verabscheuen; gut und schlecht seien daher »entia rationis«.

4) Die Befriedigung z. B. über ein Geschehen, etwa die Anwesenheit eines Menschen, die wir nicht erwarteten und voraussahen oder (in negativen Fällen) über einen Todesfall, den wir wünschten, ohne uns diesen »schlechten« Wunsch »einzugestehen«, bringt uns häufig auch erst die Tatsache zum Bewußtsein, daß wir es erstrebten.



und diese Frage durch das »Gedankenexperiment« so zu entscheiden suchen, daß wir uns gleichsam fragen, welches wir mehr als das andere erstreben würden, indem wir auf die Strebungen lauschen, die sich als Reaktionen auf die vorgestellten Werte einstellen; z. B. in der Frage, wer uns von zwei Menschen lieber ist, welchen wir in Todesgefahr zuerst retten würden; welche Speise wir wählen würden, wenn uns beide angeboten würden. Aber auch hier konstituiert nicht etwa das praktische Vorziehen das Höhersein des Wertes oder auch nur sein Vorziehen im Sinne der Werterfassung. Es ist nur eine subjektive Methode, uns zur Klarheit zu bringen, welcher uns der höhere ist.

Sehen wir nun, wie sich zu diesen Grundtatsachen alles Strebens die Willenszwecke verhalten. Die Strebensziele sind — so sehen wir — in keiner Weise vorgestellt oder gar beurteilt; weder ihrer Wert- noch ihrer Bildkomponente nach. Sie sind gegeben im Streben selbst, resp. im gleichzeitigen oder vorangängigen Fühlen der in es eingehenden Wertkomponente. Es ist also 1. durchaus nicht vorausgesetzt, daß die Bildinhalte des Strebens zunächst in der Weise der gegenständlichen Erfahrung, z. B. der Wahrnehmung, der Vorstellung des Denkens usw. »gegeben« sein müßten; sie werden erfahren im Streben, nicht vor demselben. Nicht erst Vorstellungsinhalte differenzieren ein (gleichförmiges) Streben zu diesem und jenem Streben (z. B. Streben nach Nahrung, nach Durstlöschung usw.), sondern die Strebungen selbst sind 1. durch ihre »Richtung«, 2. durch ihre Wertkomponente im »Ziele«, 3. durch den auf diese Wertkomponente sich aufbauenden Bild- oder Bedeutungsinhalt bestimmt und differenziert. Und dies alles ohne das Eingreifen eines Aktes des »Vorstellens«.[1] Freilich kann ein »Zielinhalt« auch wieder Gegenstand eines Vorstellens, resp. eines Urteils werden. Aber die Regung, etwa jetzt »spazieren zu gehen«, jetzt zu »arbeiten« usw., setzt nicht eine »Vorstellung« des Spazierengehens voraus. Wir erstreben fortgesetzt Dinge und widerstreben anderen, die wir nie und nirgends gegenständlich »erfahren« haben. Fülle, Weite, Differenzierung unseres Strebenslebens ist nirgends eindeutig abhängig von der Fülle, Weite, Differenzierung unseres intellektuellen Vorstellens- und Gedankenlebens. Es hat seinen eigenen Ursprung und seine eigene Bedeutungshöhe.

1) Wer dies verkennt, wie z. B. Franz Brentano, der jeden Akt des Begehrens auf einen Akt des Vorstellens fundiert sein läßt, intellektualisiert das Strebensleben, indem er es fälschlich nach Analogie des zweckhaften Wollens konstruiert.



Es sind aber 2. die Bildinhalte des Strebens nicht seine »primären«, sondern seine – wie früher gezeigt – »sekundären« Inhalte, die erst nach Maßgabe der Wertmaterien aus den möglichen »Inhalten« eines nach »Streben« und »Vorstellen« noch ungeschiedenen »Bewußtseins von etwas« überhaupt, ausgewählt sind. Nur die Bildinhalte, die Träger einer solchen Wertmaterie werden können, gehen als Bildkomponente in das »Ziel« des Strebens ein.

Demgegenüber sind Willenszwecke an erster Stelle auf irgendeine noch variable Weise vorgestellte Zielinhalte von Strebungen. D. h. was den »Zweck« scheidet vom bloßen »Ziele«, das »im« Streben selbst, in seiner Richtung gegeben ist, das ist, daß irgendein solcher Zielinhalt (d. h. ein Inhalt, der bereits als Ziel eines Strebens gegeben ist) in einem besonderen Akte vorstellig wird. Erst in dem Phänomen des »Zurücktretens« aus dem strebenden Bewußtsein[1] in das vorstellende Bewußtsein und dem vorstellenden Erfassen[2] des im Streben gegebenen Zielinhaltes realisiert sich das Zweckbewußtsein. Alles, was Willenszweck heißt, setzt also bereits die Vorstellung eines Zieles voraus! Nichts kann zu einem Zwecke werden, was nicht vorher Ziel war! Der Zweck ist fundiert auf das Ziel! Ziele können ohne Zwecke, niemals aber Zwecke ohne vorangängige Ziele gegeben sein. Wir können einen Zweck nicht aus nichts erschaffen oder ihn ohne vorangängiges »Streben nach etwas« »setzen«.

»Zweck« aber unseres Wollens (oder eines Wollens überhaupt) wird ein so vorgestelltes Ziel dadurch, daß der so gegebene Inhalt des Zieles (und zwar sein Bildinhalt) als ein zu realisierender (d. h. real »seinsollender«) gegeben ist, d. h. eben »gewollt« wird. Während das Streben auf der Stufe des bloßen Wertbewußtseins seines Zieles verharren kann, ist das seines Zweckes bewußte Wollen immer bereits das Wollen von etwas bildmäßig oder bedeutungsmäßig Bestimmten; es ist eine »Materie« im Sinne einer bestimmten Bildhaftigkeit.

Beide Momente, die Vorstellung des Zielinhaltes und das Realseinsollen müssen im »Willenszwecke« da sein. Ist nur das erste der

1) Strebendes Bewußtsein ist also scharf geschieden von jedem bloßen »Bewußtsein des Strebens«, verstehe man darunter eine Reflexion auf das Streben oder gar eine »innere Wahrnehmung« des Strebens, in der das »Bewußtsein« ja von selbst wieder »gegenständliches Bewußtsein« ist.

2) Eine genauere Analyse der Stufen dieses Prozesses nach Absicht, Überlegung, Vorsatz usw. siehe später.



beiden Momente da, so besteht ein bloßer »Wunsch« (der also auch im Unterschiede vom Streben die Vorstellung des Zieles voraussetzt). »Zwecke« aber können nie in bloßen »Wünschen« gegeben sein oder »gewünscht« sein. Wir können wünschen, daß wir uns einen gewissen Zweck setzen könnten, oder »daß wir in der Richtung eines Zweckes wollen könnten«, oder »wollten«; ein Zweck aber kann nicht gewünscht, sondern nur gewollt werden. Aber auch das Wünschen, daß etwas sei, setzt ein Streben nach etwas voraus. Dagegen fehlt im Wunsche das Wirklichseinsollen auch phänomenal. Andererseits tritt in der Sphäre des »Wollens« die Vorstellung des Gewollten und das Wollen selbst klar und scharf auseinander. Jedes Zweckwollen ist so bereits fundiert durch einen Akt des Vorstellens; aber andererseits immer nur des Vorstellens von dem Inhalte eines Strebenszieles, nicht irgendeines beliebigen Vorstellens. Eben dies Auseinandertreten findet sich im Streben noch nicht.

Das Gesagte genügt, um zur Einsicht zu gelangen: 1. daß mit der Verwerfung einer materialen Zweckethik, d. h. einer Ethik, die irgendeinen materialen vorgestellten Bildinhalt oder seine Realisierung uns als »gut« aufweisen möchte, durchaus noch nicht auch eine »materiale Wertethik« verworfen ist. Denn die Werte sind nicht von Zwecken abhängig oder von Zwecken abstrahiert; sondern liegen bereits den Strebenszielen, erst recht also den Zwecken zugrunde, die selbst wieder auf Ziele fundiert sind. Gewiß also muß an jede Setzung eines Zweckes und eines jeden Zweckes bereits der Anspruch ergehen, daß sie sittlich richtig erfolge – wie Kant treffend sagt. Aber dieses sittlich »richtig« hängt darum nicht weniger von materialen Werten und Wertverhältnissen ab, eben jenen, die bereits Komponenten der Zielinhalte der Strebensakte sind. Nach ihnen, und nicht nur nach einem »reinen Gesetze« seines Vollzuges kann sich und soll sich das Wollen, daß einen Zielinhalt zum Zwecke macht, »richten«. Es ist darum nicht weniger »material« bedingt, obzwar es nicht zweckbedingt ist (wie alles bloß technische Wollen, das die Mittel um eines Zweckes willen will).

Da die Bildinhalte des Strebens (und Widerstrebens) sich nach den Wertqualitäten richten, die primär die Materien des Strebens sind, so setzt eine Ethik, die materiale Wertethik ist, keinerlei »Erfahrung« im Sinne von »Bilderfahrung«, also auch keinerlei sogeartete Erfahrungsmaterien voraus. Erst die Zwecke enthalten solche Bildinhalte notwendig. Da weiterhin erst in das zweckhafte Wollen ein Akt der gegenständlichen Erfahrung (d. h. ein Akt des »Vorstellens«) eingeht, nicht aber in das zielmäßige Streben, so ist auch

eine materiale Wertethik von gegenständlicher Erfahrung überhaupt (erst recht von der Erfahrung der Wirkung der Gegenstände auf das Subjekt) völlig unabhängig. Gleichwohl ist sie materiale und nicht formale Ethik. Da die Bildinhalte des Strebens sich nach den materialen Werten, und ihre Verhältnisse sich nach den Verhältnissen zwischen den materialen Werten richten, so ist eine materiale Wertethik gegenüber dem gesamten Bildgehalt der Erfahrung a priori.

Hierzu noch eine wichtige Bemerkung. Der Willenszweck entspringt aus einem Wahlakt, der gestützt auf die Wertziele der vorhandenen Strebungen erfolgt und der durch einen Akt des Vorziehens zwischen diesen Materien fundiert ist. Nun nennt Kant alles, was wir vorher als verschiedene typische Fälle des Strebens charakterisierten und was so gleichsam unterhalb der Sphäre des »eigentlichen« zentralen Wollens liegt, abwechselnd die Sphäre der »Neigungen« oder auch die Sphäre der »Triebimpulse«. Und er setzt nun für seine ganze fernere Erörterung den Satz voraus von der sittlichen Wertindifferenz aller »Neigungen«, wie ich alle Erlebnisse des bloßen Strebens nennen will. Analog wie er in der theoretischen Philosophie die Materie der Anschauung mit einem »Chaos«, einem »ungeordneten Gewühl« von Empfindungen gleichsetzt, in das erst der »Verstand« nach den ihm immanenten Funktionsgesetzen, die in aller Erfahrung gelegenen Formen und Ordnungen bringen soll, so — meint er — seien auch die »Neigungen« und »Triebimpulse« zunächst ein Chaos, in das erst der Wille als praktische Vernunft nach einem ihm eigenen Gesetze jene Ordnung bringe, auf die er die Idee des »Guten« meint zurückführen zu dürfen.

Diesen Satz von der sittlichen Wertindifferenz der »Neigungen« sind wir bereits jetzt imstande zurückzuweisen. Weit entfernt, daß der tiefste sittliche Wertunterschied zwischen den Menschen läge in dem, was sie sich wählend zum Zwecke setzen, liegt er vielmehr in den Wertmaterien und in den bereits triebhaft (und automatisch) gegebenen Aufbauverhältnissen zwischen ihnen beschlossen, zwischen denen allein sie zu wählen und Zwecke zu setzen haben; die also den möglichen Spielraum für ihre Zwecksetzung abgeben. Gewiß ist sittlich »gut« nicht unmittelbar die »Neigung«, das Streben und Aufstreben (in unserem Sinne), sondern der Willensakt, in dem wir den (fühlbar) höheren Wert zwischen Werten, die in Strebungen »gegeben« sind, erwählen. Aber er ist der »höhere Wert« schon in den Strebungen selbst, nicht erst entspringt dieses Höhersein aus seinem Verhältnis zum Wollen. Unser Wollen ist »gut«, sofern es

den in den Neigungen gelegenen höheren Wert erwählt. Das Wollen »richtet sich« nicht nach einem ihm immanenten »formalen Gesetze«, sondern es richtet sich nach der im Vorziehen gegebenen Erkenntnis vom Höhersein der in den Neigungen gegebenen Wertmaterien.

Und es ist dann klar, daß sein eigener möglicher sittlicher Wert an erster Stelle davon abhängt, welche Wertmaterien überhaupt ihm im Streben zur Wahl vorliegen und welche Höhe sie repräsentieren (in der objektiven Ordnung), desgl. welche Fülle und Differenzierung zwischen ihnen vorliegt.[1] Der sittliche Wert des Menschen, der in diesem Faktor steckt, vermag niemals durch das willentliche Verhalten ersetzt oder in solches umgerechnet werden — etwa als Ergebnis früheren solchen Verhaltens.[2]

In zweiter Linie aber ist der mögliche sittliche Wert des Wollens davon abhängig, in welcher Ordnung des Vorzuges die Strebungen an die Sphäre des zentralen Wollens treten.

Denn es ist eben eine völlig irrige Voraussetzung Kants, daß die automatisch auftretenden Strebungen, all das z. B., wozu sich »ein Mensch versucht fühlt«, ein völliges »Chaos« darstellen, eine dem bloßen Prinzip der mechanischen assoziativen Verknüpfung folgende Summe von Vorgängen, in die erst der »vernünftige Wille«, die »praktische Vernunft« Ordnung und sinnvollen Aufbau zu bringen habe. Vielmehr ist es eben für die hochstehende sittliche Natur eines Menschen charakteristisch, daß bereits das unwillkürliche automatische Auftreten seiner Strebensregungen und der materialen Werte, auf welche diese »zielen«, in einer Ordnung des Vorzuges erfolgt, daß sie — gemessen an der objektiven Rangordnung der materialen Werte — ein für das Wollen bereits weitgehend geformtes Material darstellen. Die Vorzugsordnung wird hier — mehr oder weniger weitgehend und für verschiedene materiale Wertgebiete in verschiedenem Maße — zur inneren Regel des Automatismus des Strebens selbst und schon der Art und Weise, wie die Strebungen an die zentrale Willenssphäre gelangen.

---

1) Es wäre natürlich eine petitio principii, zu sagen, es könne der »Reichtum« einer sittlichen Natur darum niemals den sittlichen Wert des Wollens mitbestimmen, da wir für diesen »nichts können«, da er nicht durch das Wollen »selbst erworben« ist. Denn es fragt sich eben, ob die Materie des Wollens für seinen sittlichen Wert gleichgültig ist. Vergleiche außerdem meinen Aufsatz über Ressentiment und moralisches Werturteil und das Folgende bezüglich des »Selbsterworbenen«.

2) Dies natürlich auch nicht so, daß man erbliche Übertragung selbsterworbener Eigenschaften der Vorfahren heranzieht.



Der modernen Denkpsychologie[1] kommt das hohe Verdienst des Nachweises zu, daß der automatische Gang des normalen Vorstellens, wie er sich unabhängig von den Akten des Urteilens, des Schließens und aller willkürlichen Aufmerksamkeit — der gesamten »apperzeptiven« Sphäre — vollzieht, durchaus nicht auf Grund der Assoziationsgesetze verständlich ist. Vielmehr zeigt er überall eine logische Gerichtetheit, eine vernünftige Zielmäßigkeit, die man verschieden beschrieben hat, zum Teil mit dem Ausdruck, daß der Vorstellungsgang unter der Herrschaft von »Obervorstellungen«[2] oder determinierender Bedeutungseinheiten[3] oder eines eigentümlichen wechselnden Regelbewußtseins stehe oder unter der Herrschaft der »Aufgabe« resp. eines sonstigen Denkzieles. Ich gehe auf den Wert dieser Beschreibungen hier nicht ein. Nur in den Erscheinungen der pathologischen Ideenflucht findet sich ein sukzessiver Ausfall dieser Faktoren und eine Annäherung an das mechanische Assoziieren; auch hier — wie ich glaube — kein eigentliches vollständiges Erreichen derselben. Die scheinbar mechanische assoziative Verbindung zeigt sich bei genauerer Untersuchung auch in diesen Fällen, sowie im Leben des Tages- und Nachttraums, von solchen — wenn auch dem normalen Leben fremden oder nur untereinander weniger strukturvollen — determinierenden Faktoren beherrscht.[4]

Eine genaue Analogie zeigen die Tatsachen des unwillkürlichen Strebens. Auch hier hält bereits der bloße Automatismus des »Aufstrebens« der Strebungen einen Sinn ein, eine Ordnung des — nach objektiver Ordnung der Werte — »Höheren« und »Niedrigeren«, der nur in den seltenen Fällen partieller Strebensperversionen oder schwerer krankhafter Willensstörungen mehr oder weniger verloren geht. Die Strebungen bauen sich aufeinander auf und folgen einander im Sinne einer Zielmäßigkeit — die natürlich empirisch eine ungemein wechselnde sein kann nach dem Grade der Zielmäßigkeit, nach ihrer Stärke und der Struktur ihres Aufbaus — die aber immer vorhanden ist.

---

1) Siehe O. Külpe und besonders Liepmann in seinem Werke über »Ideenflucht«.

2) So Liepmann in seinem Werke über »Ideenflucht«.

3) Nicht etwa im Bewußtsein gegebener »Bedeutungen«.

4) Die Assoziationsprinzipien werden auch der modernen Psychologie immer mehr zu dem, was sie für die Phänomenologie sind, nämlich zu auf Wesenszusammenhängen beruhenden Prinzipen zum Verständnis unseres seelischen Lebens, die — gleich den mechanischen Prinzipen — eine rein ideale Bedeutung haben und von der auf Beobachtung beruhenden Erfahrung niemals erfüllt und bestätigt werden und werden können.

Eine Ethik, die wie die Ethik Kants diesen Tatbestand nicht beachtet und von einem Chaos von »Neigungen« ausgeht, die selbst völlig wertfrei nach Inhalt und Aufbau, erst durch den vernünftigen Willen zu formen und zu ordnen seien, muß natürlich in prinzipielle Irrtümer geraten.

II.

I. Formalismus und Apriorismus.

Wie Kant mit vollem Rechte jede Güter- und Zweckethik verwirft, so verwirft er auch mit vollem Rechte jede Ethik, die ihre Resultate auf induktive Erfahrung — heiße sie historisch, psychologisch oder biologisch — aufbauen möchte. Alle Erfahrung über Gut und Böse in diesem Sinne setzt die Wesenserkenntnis, was gut und böse sei, voraus. Auch wenn ich frage, was Menschen hier und dort für gut und böse hielten, wie diese Meinungen entstanden seien, wie sittliche Einsicht zu wecken sei und durch welche Systeme von Mitteln sich der gute und böse Wille als wirksam erweise, so sind alle diese Fragen, die nur durch Erfahrung im Sinne der »Induktion« zu entscheiden sind, überhaupt nur sinnvoll, sofern es ethische Wesenserkenntnis überhaupt gibt. Auch der Hedonismus und der Utilismus hat seinen Satz, daß gut die größte Summe der Lust oder der Gesamtnutzen sei, nicht aus der »Erfahrung«, sondern muß für ihn intuitive Evidenz in Anspruch nehmen — so er sich selbst richtig versteht. Er mag dann durch Induktion beweisen, daß die faktischen menschlichen Werturteile über Gut und Böse mit dem, was nützlich und schädlich ist (je nach der Stufe der Kausalerkenntnis), faktisch zusammentreffen; insofern er dies tut, mag er eine Theorie der jeweilig »geltenden Sittlichkeit« zu geben suchen; aber dies ist nicht die Aufgabe der Ethik. Denn diese sucht nicht verständlich zu machen, was als gut und böse in »sozialer Geltung« steht, sondern was gut und böse ist. Nicht um die sozialen Werturteile hinsichtlich des Guten und Bösen, sondern um die Wertmaterie »gut« und »böse« selbst handelt es sich bei ihr; nicht um die Urteile, sondern um das, was sie meinen und worauf sie abzielen. Ob das soziale Werturteil überhaupt sittliche Intention habe, das ist eine Frage, die Wesenserkenntnis solcher Intention voraussetzt. Daß die sozialen sittlichen Werturteile aber z. B. das Nützliche und Schädliche »meinen«, das wird auch kein Utilismus je behaupten dürfen. Geht er aber außerdem noch weiter und unterwirft die Moral des »gesunden Menschenverstandes« einer Kritik, so muß er sich erst recht auf eine intuitive Einsicht stützen, daß z. B. Nutzen der höchste Wert sei.

Die Unabhängigkeit der ethischen Einsicht von der Erfahrung im Sinne der »Induktion« hat nicht etwa bloß darin ihre Wurzel, daß — wie Kant sagt — das »Gute sein soll«, gleichgültig ob je gut gehandelt wurde oder nicht. So richtig dieser Satz ist, so gibt er doch nicht den Grund an, warum hier die Erfahrung die »Mutter des Scheins« ist. Denn daß in diesem Sinne die »Erfahrung«, nämlich die Erfahrung von den wirklichen Handlungen (wie sie die Sittengeschichte berichtet), niemals bestimmen könne, was sein »soll«, das gälte auch dann, wenn die Aufsuchung dessen, was sein »soll«, insofern doch der (induktiven) Erfahrung verdankt würde, daß es aus dem als gut (resp. als »gesollt«) und schlecht »Geltenden«, d. h. den erfahrenen Werturteilen oder Sollensurteilen zu gewinnen wäre. Aber eben auch in diesem Sinne beruht es nicht auf Erfahrung, zu finden, was gut und schlecht ist. Auch wenn niemals geurteilt worden wäre, daß der Mord böse ist, bliebe er doch böse. Auch wenn das Gute nie als »gut« »gegolten« hätte, wäre es doch gut.[1] Nicht (wie es Kant darstellt) weil man das Sollen nie aus dem Sein »herausklauben« kann, sondern weil man das Sein der Werte nie aus irgendeiner Form des realen Seins (seien es reale Handlungen, Urteile, Sollenserlebnisse) herausklauben kann und ihre Qualitäten und Zusammenhänge unabhängig davon sind, darum ist Empirismus hier verfehlt.

Aber so richtig diese Behauptung Kants ist, daß die ethischen Sätze »a priori« sein müssen, so schwankend und unbestimmt sind seine Aussagen darüber, wie dieses Apriori solle aufgewiesen werden. Der Weg, den er hierzu in der theoretischen Philosophie einschlägt, d. h. das Ausgehen von der Tatsache der mathematischen Naturwissenschaft resp. der »Erfahrung« im Sinne der »Erfahrungswissenschaft«, wird ausdrücklich zurückgewiesen.[2] Bald ist es dann die Analyse einzelner Beispiele des sittlichen Urteils des gesunden Menschenverstandes, den Kant in der Moral ebenso hoch preist, als er ihn in der Theorie der Erkenntnis zurückweist;[3] bald die Behauptung, das Sittengesetz sei ein »Faktum der reinen Vernunft«, das einfach — ohne jede weitere Stütze auf etwas anderes — aufzuweisen sei, was diesen Weg darstellen soll. Aber so sehr diese letzte Behauptung ins Rechte

1) Gerade hierin macht Kant dem Empirismus eher zu große als zu geringe Zugeständnisse. So wenn er sein Sittengesetz als bloße »Formulierung« dessen ausgibt, was stets als sittlich »gegolten« habe.

2) Kr. d. pr. V., I. Tl., I. Bd., 1 Hauptst.: »Einen solchen Gang kann ich aber mit der Deduktion des moralischen Gesetzes nicht nehmen.«

3) Siehe besonders die »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«.

weist: Kant vermag uns doch in keiner Weise zu zeigen, wie die »Fakten«, auf die sich auch eine apriorische Ethik stützen muß — soll sie nicht eine leere Konstruktion sein —, sich von den Tatsachen der Beobachtung und Induktion scheiden, und wie sich ihre Feststellung von jenen Arten der Feststellung scheidet, die doch als Grundlage mit Recht zurückgewiesen sind. Was ist der Unterschied zwischen einem »Faktum der reinen Vernunft« und einem bloß psychologischen Faktum? Und wie kann ein »Gesetz« wie das »Sittengesetz« — und ein »Gesetz« soll ja der sittliche Fundamentaltatbestand nach Kant sein — ein »Faktum« genannt werden? Da Kant eine »phänomenologische Erfahrung«, in der als Tatbestand der Anschauung aufgewiesen wird, was in der natürlichen und wissenschaftlichen Erfahrung bereits als »Form« oder »Voraussetzung« steckt, nicht kennt, so hat er auch auf diese Frage keine Antwort. Dadurch gewinnt hier in der Ethik sein Verfahren einen rein konstruktiven Charakter, den man seinem theoretischen Apriorismus nicht im selben Sinne vorwerfen kann. Dies kommt in Wendungen wie: das Sittengesetz entspringe einer »Selbstgesetzgebung der Vernunft« oder: die Vernunftperson sei der »Gesetzgeber« des »Sittengesetzes« — im Unterschiede von »es sei das innere Funktionsgesetz des reinen Willens« oder der »Vernunft, als praktischer«, in denen das Moment dieser konstruktiven Willkür fehlt — häufig zum Ausdruck. Kant sieht offenbar den Tatsachenkreis nicht, auf den sich eine apriorische Ethik — wie jede Erkenntnis — zu stützen hat.[1]

Aber wie hätte Kant auch nur nach solchen »Tatsachen« richtig suchen können, da er es ja für einen Wesenszusammenhang hält: Nur eine formale Ethik könne jener richtigen Forderung, Ethik dürfe nicht induktiv sein, genügen. Es ist ja klar: Nur eine materiale Ethik wird sich — ernsthaft — auf Tatsachen, im Unterschiede von Willkürkonstruktionen stützen können.

Es ist also die Frage: Gibt es eine materiale Ethik, die gleichwohl »a priori« ist in dem Sinne, daß ihre Sätze evident sind und

1) Im Grunde steht es ja in der theoretischen Philosophie nicht besser wie hier. Denn auch hier dürfen wir nicht von der »Wissenschaft« ausgehen, um das Apriori zu bestimmen, oder gar um das Wesen von Erkenntnis und Wahrheit zu bestimmen. Auch hier ist die erste Frage: Was ist gegeben? Und erst die zweite: Für welche Elemente des Gegebenen der Anschauung hat gerade die »Wissenschaft« im Unterschiede z. B. von der »natürlichen Weltanschauung«, von der »Philosophie«, von der Kunst Interesse und warum? Auch hier kann das Apriori nicht als »Voraussetzung der Wissenschaft« erschlossen werden, sondern ist in seinen phänomenalen Grundlagen aufzuweisen.

durch Beobachtung und Induktion weder nachweisbar noch widerlegbar? Gibt es materiale ethische Intuitionen?

A. Apriori und Formal überhaupt.

Es ist nicht möglich, diese Frage für die Ethik aufzuwerfen, sofern nicht eine prinzipielle Verständigung erzielt ist, wie sich ein »apriorisches« Element des Seins und der Erkenntnis zum Begriffe der »Form« und des »Formalen« überhaupt verhält. Sehen wir zunächst, was denn »Apriori« allein besagen darf und besagen soll.

1. Als »Apriori« bezeichnen wir alle jene idealen Bedeutungseinheiten und Sätze, die unter Absehen von jeder Art von Setzung der sie denkenden Subjekte und ihrer realen Naturbeschaffenheit und unter Absehen von jeder Art von Setzung eines Gegenstandes, auf den sie anwendbar wären, durch den Gehalt einer unmittelbaren Anschauung zur Selbstgegebenheit kommen. Also von jeder Art Setzung ist abzusehen. Sowohl von der Setzung: »Wirklich« wie »nichtwirklich«, »Schein« oder »wirklich« usw. Auch wo wir uns z. B. täuschen in der Annahme, es sei etwas lebendig, da muß im Gehalte der Täuschung uns doch das anschauliche Wesen des »Lebens« gegeben sein. Nennen wir den Gehalt einer solchen »Anschauung« ein »Phänomen«, so hat das »Phänomen« also mit »Erscheinung« (eines Realen) oder mit »Schein« nicht das mindeste zu tun. Anschauung aber solcher Art ist »Wesensschau« oder auch — wie wir sagen wollen — »phänomenologische Anschauung« oder »phänomenologische Erfahrung«. Das »Was«, das sie gibt, kann nicht mehr oder weniger gegeben sein — so wie wir einen Gegenstand genauer und weniger genau etwa »beobachten« können, oder bald diese, bald jene Züge seiner — sondern es ist entweder »erschaut« und damit »selbst« gegeben (restlos und ohne Abzug, weder durch ein »Bild« oder ein »Symbol« hindurch) oder es ist nicht »erschaut« und damit nicht gegeben. Eine Wesenheit oder Washeit ist hierbei als solche weder ein Allgemeines noch ein Individuelles. Das Wesen rot z. B. ist sowohl im Allgemeinbegriff rot, wie in jeder wahrnehmbaren Nuance dieser Farbe mitgegeben. Erst die Beziehung auf die Gegenstände, in denen eine Wesenheit in die Erscheinung tritt, bringt den Unterschied ihrer allgemeinen oder individuellen Bedeutung hervor. So wird eine Wesenheit »allgemein«, wenn sie identisch an einer Mehrheit sonst verschiedener Gegenstände in die Erscheinung tritt in der Form: alles, was dieses Wesen »hat« oder »trägt«. Sie kann aber auch das Wesen eines Individuums ausmachen, ohne dadurch aufzuhören, eine Wesenheit zu sein.

Wo immer wir nun solche Wesenheiten und Zusammenhänge zwischen ihnen (die der verschiedensten Art sein können, z. B. gegenseitig, einseitig, Widerstreite, Ordnungen nach höher und nieder, wie bei Werten) haben, da ist die Wahrheit der Sätze, die in ihnen Erfüllung finden, von der ganzen Sphäre dessen, was beobachtet, beschrieben, was durch induktive Erfahrung festgestellt werden kann und — selbstverständlich — von allem, was in eine mögliche Kausalerklärung eingehen kann, völlig unabhängig; es kann durch diese Art von »Erfahrung« weder verifiziert noch widerlegt werden. Oder auch: die Wesenheiten und ihre Zusammenhänge sind »vor« aller Erfahrung (dieser Art) oder auch a priori »gegeben«, die Sätze aber, die in ihnen Erfüllung finden, a priori »wahr«.[1] Nicht also an die Sätze (oder gar an die Urteilsakte, die ihnen entsprechen) ist das Apriori gebunden, etwa als Form dieser Sätze und Akte (d. h. an »Formen des Urteilens«, aus denen Kant seine »Kategorien« als »Funktionsgesetze« des »Denkens« entwickelt); sondern es gehört durchaus zum »Gegebenen«, zur Tatsachensphäre, und ein Satz ist nur insofern a priori wahr (resp. falsch), als er in solchen »Tatsachen« sich erfüllt. Der »Begriff« Ding und die anschauliche »Dingheit«, der Begriff Gleichheit und die anschauliche Gleichheit resp. das Gleichsein im Unterschiede vom Ähnlichsein usw. sind scharf zu scheiden.[2]

Was als Wesenheit oder Zusammenhang solcher erschaut ist, kann also durch Beobachtung und Induktion niemals aufgehoben, nie verbessert oder vervollkommnet werden. Wohl aber muß es in der gesamten Sphäre der außerphänomenologischen Erfahrung — der natürlichen Weltanschauung und Wissenschaft — erfüllt bleiben und darin geachtet sein — sofern sein Gehalt nur richtig analysiert wird. Und durch keine »Organisation« der Träger der Akte kann es aufgehoben oder verändert werden.

Ja, es ist geradezu als eines der Kriterien für die Wesensnatur eines vorgegebenen Gehaltes anzusehen, daß sich im Versuche, ihn zu »beobachten«, zeigt, daß wir ihn immer schon erschaut haben müssen, um der Beobachtung die gewünschte und vorausgesetzte Richtung zu geben; für »Wesenszusammenhänge« aber, daß wir versuchend, sie durch anders gedachte mögliche (in der Phantasie vorstellbare) Beobachtungsresultate gegenüber realen Relationen aufzuheben,

1) Auch hier ist Wahrheit »Übereinstimmung mit Tatsachen«; nur mit Tatsachen, die selbst »a priori« sind. Und die Sätze sind a priori »wahr«, weil die Tatsachen, in denen sie Erfüllung finden, »a priori« gegeben sind.

2) Kategorie als Begriff und als Gehalt der »kategorialen Anschauung« ist zuerst von E. Husserl (Log. Unters. II, 6) scharf getrennt worden.



dies aus der Natur der Sache heraus nicht vermögen; oder daß wir im Versuche, durch Häufung von Beobachtungen sie zu finden, sie immer bereits voraussetzen – in der Art, wie wir Beobachtung an Beobachtung reihen. In diesen Versuchen kommt uns die Unabhängigkeit des Gehaltes der Wesensschau vom Gehalte aller möglichen Beobachtung und Induktion scharf zur Gegebenheit. Für die Begriffe aber, die a priori sind, weil sie sich in der Wesensschau erfüllen, ist es ein Kriterium, daß wir im Versuche, sie zu definieren, unweigerlich in einen Circulus in definiendo geraten; für Sätze, daß wir im Versuche, sie zu begründen, unweigerlich dem Circulus in demonstrando verfallen.[1]

Apriorische Gehalte können also nur (vermittelst eines diese Kriterien anwendenden Verfahrens) aufgewiesen werden. Denn auch dieses Verfahren, sowie das Verfahren des »Eingrenzens« – indem gezeigt wird, was die Wesenheit alles noch nicht ist – vermag sie nie zu »beweisen« oder in irgendeiner Form zu »deduzieren« – sondern ist nur ein Mittel, sie selbst, abgesondert von allem anderen – sehen zu machen oder sie zu »demonstrieren«.

Phänomenologische Erfahrung in diesem Sinne kann durch zwei Merkmale noch scharf geschieden werden von aller andersartigen Erfahrung, z. B. der Erfahrung der natürlichen Weltanschauung und der Wissenschaft. Sie allein gibt die Tatsachen »selber« und daher unmittelbar, d. h. nicht vermittelt durch Symbole, Zeichen, Anweisungen irgendwelcher Art. So z. B. ist ein bestimmtes Rot auf die mannigfaltigste Weise zu bestimmen. Z. B. als die Farbe, die das Wort »Rot« bezeichnet, als Farbe dieses Dinges oder dieser bestimmten Oberfläche; als in einer bestimmten Ordnung, z. B. des Farbenkegels, bestimmt; als die Farbe, die »ich eben sehe«; als die Farbe dieser Schwingungszahl und Form usw. Sie erscheint hier überall gleichsam als das x einer Gleichung oder als das einen Bedingungszusammenhang erfüllende x. Die phänomenologische Erfahrung aber ist diejenige, in der die jeweilige Gesamtheit dieser Zeichen, Anweisungen, Bestimmungsarten ihre letzte Erfüllung finden. Sie allein gibt das Rot »selbst«. Sie macht aus dem **x** einen Tatbestand der Anschauung. Sie ist gleichsam die Einlösung aller Wechsel, welche die sonstige »Erfahrung« zieht. Wir können also auch sagen: alle nichtphänomenologische Erfahrung ist prinzipiell Er-

---

1) So läßt sich zeigen, daß z. B. alle mechanischen Prinzipien schon im Phänomen einer Bewegung eines Massenpunktes liegen – wenn das Phänomen streng isoliert wird – und daß sie daher allen möglichen beobachtbaren Bewegungen zugrunde liegen; also bei allen nur möglichen beobachtbaren Variationen von Bewegung erhalten bleiben.



fahrung durch oder vermittelst irgendwelcher Symbole, und insofern mittelbare Erfahrung, die niemals die Sachen »selbst« gibt. Nur die phänomenologische Erfahrung ist prinzipiell asymbolisch und eben darum fähig, alle nur möglichen Symbole zu erfüllen.

Gleichzeitig ist sie allein rein »immanente« Erfahrung, d. h. nur das, was im jeweiligen Akte des Erfahrens selbst anschaulich ist — sei es auch selbst wieder ein Etwas, das in einem Hinausweisen eines Inhalts über sich besteht — niemals etwas, was durch einen Inhalt als außer und getrennt von ihm vermeint ist —, gehört ihr an. Alle nichtphänomenologische Erfahrung ist prinzipiell ihren anschaulichen Gehalt »transzendierend«, z. B. die natürliche Wahrnehmung eines realen Dinges. In ihr ist »vermeint«, was nicht in ihr »gegeben« ist. Die phänomenologische Erfahrung aber ist diejenige, in der keine Trennung mehr von »Vermeintem« und »Gegebenem« steckt, so daß wir — gleichsam herkommend von der nichtphänomenologischen Erfahrung — auch sagen können: in der nichts gemeint wird, was nicht gegeben wäre, und nichts gegeben ist außer dem Gemeinten. In der Deckung von »Gemeintem« und »Gegebenem« wird uns der Gehalt der phänomenologischen Erfahrung allein kund. In dieser Deckung, im Punkte des Zusammentreffens der Erfüllung des Gemeinten und Gegebenen, erscheint das »Phänomen«. Wo immer das Gegebene das Gemeinte überragt oder das Gemeinte nicht »selbst« — und darum auch vollkommen — gegeben ist, besteht noch keine reine phänomenologische Erfahrung.[1]

2. Aus dem Gesagten ist klar, daß, was immer a priori gegeben ist, ebensowohl auf »Erfahrung« überhaupt beruht, wie all jenes, das uns durch »Erfahrung« im Sinne der Beobachtung und der Induktion gegeben ist. Insofern beruht alles und jedes Gegebene auf »Erfahrung«. Wer dies noch »Empirismus« nennen will, mag es so nennen. Die auf Phänomenologie beruhende Philosophie ist in diesem Sinne »Empirismus«. Tatsachen und Tatsachen allein, nicht Konstruktionen eines willkürlichen »Verstandes« sind ihre Grundlage. Nach Tatsachen muß sich alles Urteilen richten und »Methoden« sind insoweit zweckmäßig, als sie zu den Tatsachen angemessenen Sätzen und Theorien führen. Nicht aber erhält die Tatsache — wenigstens

1) Es ist klar, daß »phänomenologische Erfahrung« mit der Erfahrung durch »innere Wahrnehmung« nichts zu tun hat. Auch was »innere« und »äußere« Wahrnehmung sei, bedarf wieder einer phänomenologischen Aufklärung. Allein die »Selbstgegebenheit« eint die phänomenologische Erfahrung; daß aber etwas, um selbstgegeben zu sein, in innerer Wahrnehmung gegeben sein müsse, ist nur ein psychologistisches Vorurteil.



die »pure« oder die phänomenologische Tatsache — erst auf Grund eines »Satzes« oder eines ihm entsprechenden »Urteiles« ihre »Bestimmung« — oder würde gar erst aus einem sog. »Chaos« von Gegebenem herausgeschnitten. Auch das a priori Gegebene ist ein intuitiver Gehalt, nicht ein den Tatsachen durch das Denken »Vorentworfenes«, durch es »Konstruiertes« usw. Wohl aber sind die »reinen« (oder auch »absoluten«) Tatsachen der »Intuition« scharf geschieden von den Tatsachen, die zu ihrer Erkenntnis eine (prinzipiell unabschließbare) Reihe von Beobachtungen durchlaufen müssen. Sie allein sind — sofern sie selbst gegeben sind — mit ihren Zusammenhängen »einsichtig« oder »evident«. Nicht also um Erfahrung und Nichterfahrung oder sogenannte »Voraussetzungen aller möglichen Erfahrung« (die dann selbst in jeder Hinsicht unerfahrbar wären) handelt es sich im Gegensatze des a priori und a posteriori, sondern um zwei Arten des Erfahrens: um reines und unmittelbares Erfahren und um durch Setzung einer Naturorganisation des realen Aktträgers bedingtes und hierdurch vermitteltes Erfahren. In aller nichtphänomenologischen Erfahrung fungieren die puren oder reinen Tatsachen der Intuition und ihre Zusammenhänge allerdings — wie wir sagen können — als »Strukturen« und als »Formgesetze« des Erfahrens in dem Sinne, daß sie in ihr nie »gegeben« sind, wohl aber das Erfahren sich nach ihnen oder ihnen gemäß vollzieht. Aber eben alles das, was in der natürlichen und wissenschaftlichen Erfahrung als »Form«, erst recht, was als »Methode« des Erfahrens fungiert, das muß innerhalb der phänomenologischen Erfahrung noch zur »Materie« und zum »Gegenstande« der Anschauung werden.

Jeden vorgegebenen apriorischen »Begriff« oder »Satz«, der sich nicht durch eine Tatsache der Intuition zur restlosen Erfüllung bringen ließe, weisen wir also ausdrücklich zurück. Denn entweder wäre das damit Gemeinte der Nonsens eines »seinem Wesen nach absolut unerkennbaren Gegenstandes«, oder ein bloßes Zeichen, beziehungsweise eine Konvention, in der Zeichen willkürlich verknüpft sind. In beiden Fällen hätten wir es nicht mit Einsicht zu tun, sondern mit blinden Satzungen, die nur so eingerichtet werden, daß z. B. der Gehalt der wissenschaftlichen Erfahrung daraus »folgt«, oder in »einfachster« Weise folgt. Ebenso unmöglich ist der Versuch, unter a priori eine auf Grund — sei es innerer, sei es äußerer — Beobachtung erst erschlossene »Funktion« oder »Kraft« zu verstehen, deren Wirkung erst im Gehalte der Erfahrung anzutreffen wäre. Nur die ganz mythologische Annahme, es sei das Gegebene ein »Chaos

von Empfindungen«, das erst mittels »synthetischer Funktionen« und »Kräfte« »geformt« werden müßte, führt zu solchen sonderbaren Annahmen. Und auch wo jene mythologische Deutung des a priori als einer »formenden Tätigkeit« oder »synthetisierenden Kraft« fehlt und man sich begnügen will, die rein objektiv logischen »Voraussetzungen« der in Sätzen niedergelegten wissenschaftlichen Erfahrung durch ein Verfahren der Reduktion aufzufinden, und man diese »Voraussetzungen« dann a priori nennt, wäre das Apriori nur erschlossen und nicht auf einen anschaulichen Gehalt einsichtig fundiert. Aber die apriorische Natur eines Satzes hat mit seiner Beweisbarkeit oder Unbeweisbarkeit nicht das mindeste zu tun. Ob arithmetische Sätze als Axiome oder als beweisbare Folgen solcher fungieren, das ist für ihre apriorische Natur ganz gleichgültig.[1] Denn im Gehalte der die Sätze solcher Art erfüllenden Intuition, nicht in ihrem Stellenwert in den Grund- und Folgebeziehungen der Bestandteile der Theorien und Systeme, wurzelt ihre Apriorität.[2]

3. Es ist aus dem Gesagten völlig klar, daß das Gebiet des »Apriori-Evidenten« mit dem »Formalen« und der Gegensatz »Apriori« — »Apostoriori« mit dem Gegensatze »formal« — »material« auch nicht das mindeste zu tun hat. Während der erste Unterschied ein absoluter ist und in der Verschiedenheit der die Begriffe und Sätze erfüllenden Gehalte gründet, ist der zweite völlig relativ und gleichzeitig allein auf die Begriffe und Sätze ihrer Allgemeinheit nach bezogen. So sind z. B. die Sätze reiner Logik und die arithmetischen Sätze gleichmäßig a priori (sowohl die Axiome als die Folgen dieser). Aber das hindert nicht, daß die ersteren im Verhältnis zu den letzteren »formal« sind, die letzteren im Verhältnis zu den ersteren material. Denn es ist ein Plus von Anschauungsmaterie für die letzteren nötig, sie zu erfüllen. Anderseits ist auch der Satz, es sei von den Sätzen: A ist B und A ist nicht B einer falsch, nur auf Grund der phänomenologischen Sacheinsicht wahr, daß das Sein und das Nichtsein von Etwas (in der Anschauung) unverträglich sind. In diesem Sinne hat auch dieser Satz einer Materie der Anschauung zur Grundlage, die es darum nicht weniger ist, weil sie jedem beliebigen Gegenstande zukommt. »Formal« ist jener Satz nur in dem toto coelo verschiedenen Sinne, daß an die Stelle von A und B ganz beliebige Gegenstände treten können; er ist in

1) Alle diese Mißdeutungen des Apriori liegen in der Literatur bekanntlich vor.

2) In diesem Sinne ist z. B. jeder geometrische Satz a priori, gleichgültig ob er Axiom oder Lehrsatz ist.

Hinsicht von zwei bestimmten dieser beliebigen Gegenstände formal. Ebenso ist auch $2 \times 2 = 4$ »formal« für Zwetschgen und Birnen.

Innerhalb der gesamten Sphäre des a priori Einsichtigen gibt es daher die weitgehendsten Unterschiede von »Formalem« und »Materialem«. Und auch in der Wertlehre werden wir gleich sehr bedeutende Unterschiede des (relativ) formal und material Apriorischen finden. Aber auch die am wenigsten formalen Sätze eines apriorischen Gebietes, die gleichsam durch das Maximum materialen Anschauungsgehaltes (im Verhältnis zu anderen Sätzen) allein Erfüllung finden, sind darum nicht weniger streng a priori einsichtig. A priori »material« ist der Inbegriff aller Sätze, die in Beziehung auf andere apriorische Sätze, z. B. jenen reiner Logik, für ein spezielleres Gegenstandsgebiet Geltung haben. Aber auch apriorische Zusammenhänge zwischen Wesenheiten, die nur an einem individuellen Gegenstande vorkommen und sonst allen anderen Gegenständen fehlen, sind denkbar.

Andererseits läßt sich auch in jedem Satze, der nur a posteriori gilt, also nur durch Tatsachen der Beobachtung erfüllbar ist, seine »logische Form« und sein »materialer Gehalt« unterscheiden, z. B. daß er die Konstitution eines Satzes, ein Subjekt, Prädikat, Copula, an sich hat und was in diesen »Formen« formiert ist. Das heißt aber: Der Gegensatz »formal-material« schneidet den Gegensatz »a priori - a posteriori«, fällt also in keinem Sinne mit ihm zusammen.

Die Identifizierung des »Apriorischen« mit dem »Formalen« ist ein Grundirrtum der Kantischen Lehre. Er liegt auch dem ethischen »Formalismus« mit zugrunde, ja dem »formalen Idealismus« — wie Kant selbst seine Lehre nennt — überhaupt.

4. Mit ihm hängt ein anderer aufs engste zusammen. Ich meine die Gleichsetzung des »Materialen« (sowohl in der Theorie der Erkenntnis als in der Ethik) mit dem »sinnlichen« Gehalt, des »Apriorischen« aber mit dem »Gedachten« oder durch »Vernunft« zu diesem »sinnlichen Gehalt« — irgendwie Hinzugebrachten. Innerhalb der Ethik entspricht dem »Gegebenen der Empfindung«, die durch eine »Wirkung der Dinge auf die Rezeptivität« hervorgebracht sein soll, der spezifisch sinnliche Gefühlszustand von Lust und Unlust, mit dem »die Dinge das Subjekt affizieren«.

Nun ist aber diese Gleichsetzung, »gegeben sei dem Denken sinnlicher Gehalt, auch auf theoretischem Gebiete durchaus verfehlt. Sie ist es schon darum, weil der Begriff des »sinnlichen Gehalts«

oder der »Empfindung« überhaupt gar nichts, was in einem Gehalte Beſtimmung des *Gehaltes* ſei, bezeichnet, ſondern lediglich die *Art* beſtimmt, *wie* ein Gehalt (z. B. ein Ton, eine Farbe mit ihren phänomenalen Merkmalen) *zugeht*. »Sinnlich« iſt doch nichts, was *in* der Farbe, *im* Tone läge. Gerade dieſe Begriffe bedürfen am *allermeiſten* einer phänomenologiſchen Aufklärung; d. h. es bedarf einer Aufſuchung des Tatbeſtandes, in dem ſich der Begriff des »ſinnlichen Gehaltes« erfüllt.

Es iſt, wie mir ſcheint — das *πρῶτον ψεῦδος* bei dieſer Gleichſtellung, daß man, anſtatt die ſchlichte Frage zu ſtellen: *Was iſt gegeben?* die Frage ſtellt: »*Was kann gegeben ſein?* Dann meint man: das, wofür es keine Sinnesfunktionen — wo nicht gar auch noch Sinnesorgane und Reize — gibt, »kann« uns ja gar nicht *gegeben* ſein. Iſt man in dieſe grundfalſche Art der Frageſtellung einmal hineingekommen, ſo muß man nämlich ſchließen, daß all derjenige *gegebene* Gehalt der Erfahrung, der die als »ſinnlichen Gehalt« feſtſtellbaren Elemente ſeiner *überragt*, durch ſie nicht *deckbar* iſt, ein irgendwie von uns »Hinzugebrachtes«, ein Ergebnis unſerer »Betätigung«, eines »Formens«, einer »Bearbeitung« und dgl. ſei. Relationen, Formen, Geſtalten, Werte, Raum, Zeit, Bewegung, Gegenſtändlichkeit, Sein- und Nichtſein, Dingheit, Einheit, Vielheit, Wahrheit, Wirken, Phyſiſch, Pſychiſch uſw. müſſen dann ſamt und ſonders, ſei es auf eine »Formung«, ſei es eine »Einfühlung«, ſei es irgendeine andere Art der ſubjektiven »Betätigung«, zurückgeführt werden; denn ſie ſtecken ja *nicht* im »ſinnlichen Gehalt«, der uns allein gegeben ſein »kann« — und *darum*, wie man meint, gegeben »iſt«.

Der Fehler iſt, daß man anſtatt ſchlicht zu fragen, *was* in der meinenden Intention *ſelbſt* gegeben iſt, ſofort *außer* intentionale, objektive, ja kauſale Geſichtspunkte und Theorien (und ſeien es auch nur natürliche Alltagstheorien) in die Frage *hineinmiſcht*. In der ſchlichten Frage, *was* gegeben ſei (in einem Akte), hat man aber allein auf dies *Was* hinzuſehen; alle nur denkbaren objektiven außerintentionalen *Bedingungen* des Stattfindens des Aktes, z. B. daß ein »Ich« oder »Subjekt« ihn vollziehe, daß dieſes »Sinnesfunktionen«, »Sinnesorgane«, daß es einen Leib habe uſw., gehören in die Frage, *was* in dem Haben eines Tones oder einer Farbe Rot »gegeben« ſei und wie die Art jener Gegebenheit ausſehe, ſo wenig herein als die Feſtſtellung, daß der Menſch, der die Farbe ſieht, eine Lunge hat und zwei Beine. Nur in die *Richtung* der aus der Perſon, dem Ich und dem Weltzuſammenhang *herausgelöſten* Aktintention blicken wir und ſehen, was da und wie es erſcheint; ganz unbeirrt von der Frage,

wie es erscheinen kann, wie es uns nach irgendwelchen realen Voraussetzungen bestehender Dinge, Reize, Menschen usw. zugeht. Frage ich z. B.: Was ist gegeben, wenn ich einen körperlichen materiellen Würfel wahrnehme, so ist die Antwort, es sei gegeben »die perspektivische Seitenansicht« oder gar »die Empfindungen« dieser, eine grundirrige. »Gegeben« ist hier der Würfel als ein ganzes — nach irgendwelchen »Seiten« oder gar »Ansichten« ungeteiltes — materielles Ding einer bestimmten räumlichen Formeinheit. Daß faktisch der Würfel nur visuell gegeben ist, daß weiter visuelle Elemente im Gehalt der Wahrnehmung nur solchen Punkten des Sehdinges entsprechen, die seiner perspektivischen Seitenansicht angehören, davon ist keine Spur »gegeben« — so wenig wie die chemische Zusammensetzung des Würfelinnern »gegeben« ist. Es ist vielmehr eine sehr reiche und verwickelte Reihe neuer und neuer Akte (derselben Art, nämlich von »natürlicher Wahrnehmung«) nötig, sowie eine Verknüpfung dieser, wenn auch die »perspektivische visuelle Seitenansicht des Würfels« zur Erfahrung kommen soll. Hier seien sie nur in ihrem rohesten Stufenbau aufgeführt. Da muß an erster Stelle ein Akt der Icherfassung dazutreten, des Ichs, das Vollzieher des Aktes ist, und ein Hinblick darauf, was ihm vom Würfel gegeben ist. Dann ist immer noch der Würfel wie vorher gegeben; er ist es nur mit einer individuellen Note, die alles Gegebene durchdringt. In einem zweiten Akte wäre zu erfassen, daß der Akt der Wahrnehmung durch einen Sehakt hindurch erfolgte, in dem gar nicht all das erscheint, was zuerst da war, z. B. nicht die »Materialität«, nicht mehr »daß er ein Inneres hat«; daß vielmehr nun nur noch eine bestimmt geformte, gefärbte und mit Licht und Schatten besetzte Hülle des Ganzen »gegeben« ist; d. h. der immer noch dinghafte (nur immaterielle) Sehgegenstand.

Aber auch jetzt ist noch lange nicht die »perspektivische Seitenansicht des Würfels« zur Gegebenheit gebracht; noch weniger der sog. »Empfindungsinhalt«. Was jetzt »gegeben« ist, ist das Sehding des Würfels, d. h. etwas, das zwar nicht mehr »Körperlichkeit« enthält, aber durchaus noch die Dingheit als Stützpunkt von Form, Farbe, Licht und Schatten; und immer noch das Ganze der räumlichen Form, in die Farben, Licht und Dunkelheit als unselbständige, in der räumlichen Form fundierte Erscheinungen eingehen, und mit deren Veränderung (d. h. der »räumlichen Form«) auch diese Teilerscheinungen sich verändern würden. »Schatten« z. B. sehe ich nur dann in bestimmten Quales von Grautönen, wenn ich diese Quales noch als Eigenschaften eines Sehdinges

fasse; und die Farbenmomente würden nach ihren Erscheinungsinhalten in sehr feinen Grenzen variieren, wenn die Entfernungen und Lagen der Raumelemente der gesehenen Form durch eine Veränderung der Formeinheit z. B. des Würfels in eine Flächenprojektion seiner sich änderten. Mit der Tiefenlokalisation einer Farbe ändert sich ja auch die Helligkeit. Wir können weiter die Tatsache eines »Sehens« feststellen, ohne von Sinnesorganen durch Wahrnehmungen oder Organempfindungen etwas zu wissen. Und »Sehen« ist etwas anderes, als die bloße Zugehörigkeit des Farbigen z. B. zu einem wahrnehmenden Ich; als wäre »Sehen« mit »Farbe haben«, »Hören« mit »Töne haben« gleichbedeutend. Und »Sehen« ist auch etwas anderes wie bloße Aufmerksamkeit auf eine Farbe. Es ist eine zur Anschauung zu bringende Funktion fest qualifizierter Art mit besonderen und von der Organisation der peripheren Sinnesorgane völlig unabhängigen Gesetzen der Betätigung. Im »Sehen« einer Fläche ist z. B. immer die Tatsache mitgegeben, daß sie eine andere Seite hat, obgleich wir diese nicht »empfinden«. Und so ist auch das »Sehding« des Würfels durchaus nicht etwa die perspektivische Seitenansicht seiner räumlichen Würfelform; im Sehding laufen die in den Grenzen dieser »Seitenansicht« noch »empfundenen« Linien ruhig weiter in den Richtungen, die ihnen die Form der Würfelhaftigkeit vorschreibt, die als Ganzes »gegeben« ist und durchaus nicht aus einer »Synthese von Seitenansichten« sich bildet oder gar in solcher »Synthese« »besteht«. Die Relationen der empfundenen Raumelemente nach Lage, Entfernung, Richtung der Linienelemente, Tiefenanordnung sind dieser gesehenen Form untergeordnet und variieren abhängig mit ihr. Dieselben Lagen, Entfernungen, Richtungen der Linien wären, sofern sie Teile eines Sehdinges von der Form »Kugel« wären, andere und andere. Darin scheidet sich scharf der Raum der Sehdinge vom Raum der Geometrie, der ein künstlich deformierter Raum ist. Es bedarf nun aber eines neuen Aktes der Erfahrung, um aus dem bisher gegebenen Sehding das Datum »perspektivische Seitenansicht« gleichsam herauszuschneiden. Dieser Schnitt wird erst möglich dadurch, daß Dasein und Ortsbestimmtheit des den Sehakt vollziehenden leiblichen Organismus (der als dem wahrnehmenden »Ich« zugehörig erfaßt ist) und der Teile desselben, an welche die Betätigung der Sehfunktion gebunden ist, Gegenstand eines besonderen Wahrnehmungsaktes wird. Daß ich z. B. durch irgendwelche Betätigung meiner Augen und nicht meiner Ohren sehe, das liegt weder in der Anschauung der Sehfunktion, noch in der des

Sehdinges. Es ist erst das Ergebnis des »Experimentes«, des natürlichen Experimentes allerdings (das wir alle schon sehr früh machen), daß mit meinem Augenschließen mein Sehen des Sehdinges aufhört; daß die Eigenschaften am Sehding mit Bewegen der Augen (und der damit verbundenen Organ- und Muskelempfindungen) oder mit Entfernung des das Auge tragenden Körperleibes sich mannigfach verändern. Ein Sehding im vorhin bestimmten Sinne muß aber schon immer »gegeben« sein, und auch in bestimmter Größenqualität, wenn sich an ihm diese möglichen Variationsrichtungen z. B. die Variationsrichtung nach größer und kleiner – soweit die in ihnen stattfindenden Variationen durch die bloße Tatsache der natürlichen Perspektive, Entfernung, Lage und Entfernung des Organs resp. seiner empfindenden Schichten bedingt sind – abheben sollen. (Diese Größenqualität ist natürlich keine meßbare Größe und ganz abhängig von dem Maße, in dem das betreffende Sehding teilnimmt an der Raumerfüllung des ganzen jeweiligen Sehraumes, also immer auch relativ zu der Teilnahme der übrigen im Sehraum befindlichen Sehdinge.) Zu einer Abhebung der Variationsrichtung des Sehdinges nach »perspektivischer Seitenansicht« kommt es erst durch eine Beziehungswahrnehmung der in getrennten Erfahrungsakten gegebenen Tatsache des Sehdinges und meines Leibes und Auges, plus jener »Experimente«. Und erst wenn diese Variationsrichtung gegeben ist, wenn ich weiß, was perspektivische Seitenansicht eines Körpers überhaupt ist, so kann in einem besonderen Akte das »gegeben« sein, wovon der sensualistische Erkenntnistheoretiker so naiv ausgeht: die »perspektivische Seitenansicht dieses Würfels«. Aber auch von hier aus ist es noch weit bis zum »Empfindungsinhalt«.

»Empfindungsinhalt« im phänomenologischen Sinne, d. h. das, was unmittelbar als Inhalt eines »Empfindens« gegeben ist und nicht als solcher Inhalt erst »erschlossen« ist durch Analogie zu echten und unmittelbar gegebenen »Empfindungsinhalten«; oder gar erst auf dem Umweg über den kausalen Begriff des Reizes und der auf ihn folgenden veränderten Reaktionsweise eines Organismus, erschlossen ist, sind streng genommen nur solche Inhalte, deren Auftreten und Abtreten irgendeine Variation unseres erlebten leiblichen Zustandes setzen: An erster Stelle also durchaus nicht Ton, Farbe, Geruchs- und Geschmacksqualität, sondern Hunger, Durst, Schmerz, Wollust, Müdigkeit, sowie alle in bestimmte Organe vag lokalisierte sog. »Organempfindungen«. Das sind die Musterbilder der »Empfindungen«, sozusagen Empfindungen, die man »empfindet«. Zu ihnen gehören natürlich auch alle Empfindungen, die sich bei Be-



tätigung der Sinnesorgane einfinden und mit deren veränderter Betätigung sich gleichfalls verändern.

Man kann nun um der Bequemlichkeit der Sprache willen auch alle Elemente der äußeren Anschauungswelt überhaupt, die noch teilnehmen können (in Auftreten und Abtreten) an einer Veränderung des Leibzustandes, gleichfalls als »Empfindungsinhalt« bezeichnen. Nicht weil sie selbst Empfindungen sind, sondern weil ihre Realisierung für ein psychophysisches Individuum regelmäßig von echten Empfindungen (im Ohr, im Auge usw.) begleitet ist; und weil jeder Veränderung der einfachsten Inhalte der Anschauung, einer Farbe und Fläche z. B. nach Ton, Sättigung, Helligkeit, Gestalt, eindeutig eine Veränderung im Empfindungszustande des Leibes einschließlich des Organes zugeordnet ist.

»Empfindung« in diesem erweiterten Sinne ist dann aber kein bestimmter Gegenstand, noch auch ein Anschauungsinhalt wie »rot«, »grün«, »hart«, noch gar ein kleines »Element« einer mosaikartig zusammengesetzten Tatsache, sondern es ist, was wir damit meinen, nur diejenige Variationsrichtung der äußeren (und inneren) Erscheinungswelt, die sie hat, wenn sie als Abhängige vom Gegenwartsleib eines Individuums erlebt wird. Das wäre das Wesen der »Empfindung«; und in concreto ist alles »Empfindung«, was noch in dieser Richtung zu variieren vermag.

In diesem letzteren Sinne nun ist »Empfindungsinhalt« niemals in irgendeinem Wortsinne »gegeben«. Er ist immer erst durch einen Akt des Vergleichens einer Mehrheit von noch gegebenen Erscheinungen mit einer Mehrheit von leiblichen Zuständen als das zu bestimmen, was bei der Veränderung der letzteren in den Erscheinungen noch mit verändert werden kann. Im strengen Sinne ist »Empfindung« in diesem erweiterten Sinne nur der Name für eine »variable Beziehung«, die zwischen einem Leibzustand und den Erscheinungen der Außenwelt (oder Innenwelt) besteht; ihr Inhalt ist nur der jeweilige Endpunkt dieser zuvor definierten Beziehung zwischen Leib und Erscheinungen in den Erscheinungen. Diejenigen Elemente einer Erscheinung sind »empfunden«, durch deren Variation die ganze Erscheinung sich dann ändert, wenn die Leibzustände resp. die Zustände der Organempfindungen in den Sinnesorganen, in einem bestimmten Wechsel begriffen sind.

Eine »reine« Empfindung ist daher nie und nie gegeben. Sie ist immer nur ein zu bestimmendes X oder besser ein Symbol, durch das wir jene Abhängigkeiten beschreiben. Die reine Empfindung eines Rot, das nach Qualität, Sättigung, Helligkeit bestimmt

sei (z. B. farbengeometrisch), ist nie »gegeben«, da »gegeben« immer nur die durch das sog. Sinnengedächtnis mitbestimmte Farbe eines Gegenstandes sein kann, und diese schon bestimmt ist durch den früheren Sehverkehr, der mit diesem Objekte stattgefunden hat.

Nicht also ein vermeintlicher Aufbau der Inhalte der Anschauung aus »Empfindungen« kann je Aufgabe der Philosophie sein, sondern gerade umgekehrt eine möglichste Reinigung derselben von den diese Inhalte immer begleitenden Organempfindungen, die ja allein »echte« Empfindungen sind; und gleichzeitig eine Abschälung derjenigen Bestimmtheiten der Inhalte der Anschauung, die gar nicht Inhalte »purer« Anschauung sind, sondern die sie nur dadurch erhielten, daß sie mit Organempfindungen eine feste Verbindung und durch sie zugleich einen Sinn als »Symbole« für eine zu erwartende Veränderung des Leibzustandes angenommen haben.

Was aber auf theoretischem Gebiete gilt, das gilt in weitgehender Analogie auch für die Werte und das Wollen.

»Gegeben« sind uns – in natürlicher Einstellung – wie dort die Dinge, so hier die Güter. Erst in zweiter Linie die Werte, die wir in ihnen fühlen, und dies »Fühlen ihrer« selbst; völlig unabhängig aber und erst in dritter Linie die etwaigen Gefühlszustände der Lust und Unlust, die wir auf die Wirkung der Güter auf uns (sei dies Wirken als erlebte Reizung, sei es kausal gemeint) zurückführen; in allerletzter Linie aber die in diese Zustände eingewobenen Zustände des spezifisch sinnlichen Gefühls (oder der »Gefühlsempfindungen«, wie sie Stumpf treffend nennt). Die letzteren werden erst dadurch gesondert erfaßbar, daß wir auf die verschiedenen Teile des (in innerer Wahrnehmung vorliegenden) ausgedehnten und gegliederten Leibes hinblicken und die so gegebenen peripheren Gefühlszustände dann mit den Qualitäten des Angenehmen in eine (mehr oder weniger bewußt) gedachte Verknüpfung bringen; oder mit Qualitäten, die in die Güter eingewoben sind. Denn auch die Werte des Angenehmen sind von den sie begleitenden sinnlichen Gefühlszuständen (z. B. das Angenehme des Zuckers von dem sinnlichen Wohlgefühl auf der Zunge) noch verschieden. Was also von der »Materie« des Fühlens den sinnlichen Gefühlszuständen als solcher Bezugsgegenstand entspricht, indem die Zustände noch abhängig von ihm variieren, was also in diesem Sinne der »sinnliche Gehalt« der Wertmaterie ist (oder uneigentlich so heißen kann), das ist niemals unmittelbar in dieser Materie gegeben; geschweige denn primär gegeben – so daß die Güter nur als »Ursachen« dieser Zustände vor uns stünden. Der sinnliche Gefühlszustand ist in unser



Leben in und an der Welt der Werte und Güter, ist in unser Wirken und Handeln in diesem Reiche als eine ganz sekundäre Begleiterscheinung an unserem Leibe eingeschmolzen — und dies sogar im sinnlichen Genießen, wieviel mehr da, wo es sich um Wertsphären oberhalb des Angenehmen handelt, um geistige oder vitale Werte. Daß sich auf diese Zustände eine besondere Intention richtet; daß sie aus den gegenständlich gerichteten Gemütsbewegungen gleichsam herausgebrochen werden, das ist nicht nur höchst selten, sondern gleichzeitig ein bereits in die Linie des Krankhaften führendes Verhalten.[1]

Analoges gilt für das Streben und Wollen. Die Behauptung Kants, es sei jedes Wollen, das — anstatt vom »Gesetz der Vernunft« — durch eine Materie bestimmt sei, schon darum nicht a priori bestimmt, da es in diesem Falle von der etwaigen Rückwirkung des im Wollen zur Realität kommenden Inhalts auf unseren sinnlichen Gefühlszustand bestimmt sei, entbehrt jeder Grundlage in den Tatsachen.

Je stärker und energischer ein Wollen ist, desto mehr findet ein Sichverlieren in dem in ihm gegebenen — als zu realisierend gegebenen — Werte und Bildinhalte statt —, so daß uns gerade beim stärksten Wollen sogar das Durch-uns-gewollt-sein des Inhalts am wenigsten gegeben ist. Gerade beim schwachen Wollen tritt mit der »Anstrengung« auch das Wollen des Inhalts selbst schärfer hervor. Das völlige »Verlorensein« in seine Projekte und deren Realisierungsprozeß ist die spezifische Attitude der kühnen Tatmenschen, z. B. des Unternehmers großen Stils; in höchster Form des heldischen Charakters.[2]

---

1) Vgl. hierzu das, was ich in meinem Aufsatz »Über Selbsttäuschungen« hierüber gesagt habe.

2) Leicht zu verwechseln, aber gerade im Gegenteil Zeichen des unenergischen »Träumers«, ist die Tendenz, bloße Wunschinhalte in der Phantasie, im Tagtraum, — zuweilen auch selbst in abnormer Breite in der Illusion und Halluzination — wie als real gegeben im Bewußtsein zu haben, d. h. das bloß Gewünschte oder auch praktisch Erstrebte in seinem Dasein zu antizipieren, sowie seine Realität im voraus auszukosten und zu genießen. So — wenn wir in der Wirklichkeit des Zweckinhaltes eines Planes leben, den wir auszuführen einige Schritte taten, der aber noch viel mehr Arbeit kostet, die zu tun wir uns zu schwach oder unvermögend fühlen. Umgekehrt kann auch die Neigung, das so nur Gewünschte oder Halberreichte »als wirklich« zu antizipieren und bereits vorher gefühlsmäßig auszukosten, die Energie zu seiner Realisierung schädigen. In geringerem Maße findet sich dies beim »Projektemacher«. Auch die von Freud und seiner Schule zunächst für den Trauminhalt herangezogene »Wunschrealisierung«, desgleichen die Rückwirkung des

Aber das Phänomen, das hier gleichsam makroskopisch vor uns tritt, zeigt sich mikroskopisch in jedem energischen Willensakt. Er ist immer dadurch charakterisiert, daß wir in ihm hinausgerissen sind über die Vorstellung der Rückwirkung auf unseren Zustand, besonders unseres sinnlichen Zustandes. So bemerken wir in einer gefährlichen Arbeit nicht, daß wir uns verwundet haben oder daß Ermüdungsgefühl oder selbst Schmerz gegen sie Einsprache erhebt. Alles leidenschaftliche Wollen schon — erst recht die noch höheren Formen des Wollens — lassen die gleichzeitigen oder zu erwartenden sinnlichen Gefühlszustände vollends außer der Gegebenheit. Diese Tatsachen machen es auch verständlich, daß gerade bei den mächtigsten Willenspersonen der Geschichte oder besonders energischen Gruppen schon das Bewußtsein des Ausgehens des Wollens von ihrem »Ich« — erst recht seiner Rückwirkung auf das Ich — am allerwenigsten entwickelt war. Entweder sie erlebten ihre Willenswirksamkeit als »Gnade« (z. B. die tatkräftigen englischen Puritaner wie Cromwell und sein Kreis) oder fühlten sich ganz als Werkzeuge Gottes (wie Calvin als sein »Rüstzeug«), oder die Stadien ihres Lebens als »Schicksal« (z. B. die tatkräftigen Araber und Türken; Wallenstein, Napoleon); oder sie fanden, daß sie nur »Entwicklungstendenzen« gefördert oder ausgelöst hatten (wie Bismarck). Die »große Männer-Theorie« ist nie von großen Männern, sondern immer nur von deren Betrachtern ausgegangen.[1]

Wunsches auf den Erinnerungsinhalt und die Vorwirkung auf den Erwartungsinhalt gehören hierher.

Dagegen »lebt« der Willensstarke in seinen Projekten als »Projekten«, als »zu realisierenden« Inhalten, ohne daß sie jenen Realitätsanschein gewinnen; und er hat zugleich den kalten Blick für das Wirkliche, das ihm in scharf geschiedenen Intentionen in seinem Kausalnexus gegeben ist. Während dort das »als real« antizipierte Projekt bereits genossen und ausgekostet wird, entfaltet es hier die dynamische Wirkung, die in dem Rahmen der möglichen Beherrschbarkeit liegenden Heere von Mitteln wie mit einem Schlage als ein (dann durch die Überlegung zu analysierendes) Gewebe vor Augen zu führen. Die gleichzeitige scharfe Trennung des Wirklichen und Nichtwirklichen und das volle Leben im Projekte ist eine ausgezeichnete Eigenschaft starker Willensnaturen.

1) Es wäre der größte Irrtum, diese Erscheinung stärksten (gleichsam exstatischen) Wollens mit den Tatsachen des bloßen »Aufstrebens«, des triebartigen Strebens gleichzusetzen; nur darum, weil beide Erlebnisse nicht als vom Ich ausgehend erlebt sind. Sie sind vielmehr die äußersten Gegensätze in den Strebenstatsachen, deren Mitte das »ich will« (als Erlebnis) darstellt. Jene erste Tatsache ist durchaus zentralstes Wollen, ja, das eigentlichste Wollen der »Person« selbst, die als Ausgangspunkt aller Akte vom Gegenstand innerer Wahrnehmung oder dem »Ich« ganz verschieden ist. Siehe hierzu den II. Teil dieser Abhandlung.



Die jeweilig zunächst gegebene Materie ist so wenig die mögliche Rückwirkung des Gewollten auf den sinnlichen (oder auch selbst vitalen oder geistigen) Gefühlszustand, daß im selben Maße, als sich dessen Erwartung oder Vorstellung einstellt, vielmehr eine Hemmung oder Beschränkung, eventuell auch eine »Dahinstellung« des Wollens des betr. Inhaltes einstellt, so daß er entweder zum bloßen Wunschinhalt wird oder gar nicht mehr irgendwie erstrebt wird. D. h. die Wirkung der Gefühlszustände auf die Materie des Wollens ist eine wesentlich negative und selektive. Nicht was wir, sondern was an dem zunächst gewollten Gehalte wir »nicht mehr« wollen, wird durch sie in erster Linie bestimmt.[1] Es ist also geradezu eine Umkehrung des wahren Tatbestandes, die Kant voraussetzt, wenn er alle Materie des Wollens durch die Erfahrung von Lust und Unlust bestimmt sein läßt. Ja auch da, wo die Idee des »Gesetzes« bestimmend für das Wollen ist, ist das »Gesetz« noch Materie des Wollens (wenigstens des reinen Wollens), nicht aber bestimmend als ein Gesetz, das Gesetz des reinen Wollens wäre, d. h. ein Gesetz, wonach sich das Wollen vollzöge. Hier wird eben die Realisierung des »Gesetzes« gewollt – als eine der möglichen Materien des Wollens. Und eben darum hat alles Wollen eine Fundierung in Materien; die gleichwohl a priori sein können, sofern sie in Wertqualitäten bestehen, nach denen sich erst die Bildinhalte des Wollens bestimmen. Das Wollen ist darum nicht im mindesten durch »sinnliche Gefühlszustände« bestimmt.

Nicht minder irrig ist aber die zweite Gleichsetzung des »Apriorischen« mit dem »Rationalen« (oder »Gedachten«), die der von »material« und »sinnlich« (sowie a posteriori) entspricht. Daß a priori zunächst ein »Gegebenes« für eine Anschauung ist und die in Urteilen »gedachten« Sätze nur insofern gleichfalls a priori genannt werden können, als sie durch die Tatsachen der phänomenologischen Erfahrung Erfüllung finden, hatten wir gesehen. Es ist also auch in der theoretischen Erkenntnis a priori keineswegs ein bloß oder zuvörderst »Gedachtes«. Ja, es gibt keine Lehre, welche die Theorie der Erkenntnis so lange gehemmt hat, als jene, die von der Voraussetzung ausgeht, es müsse ein Faktor der Erkenntnis entweder ein »sensueller Gehalt« oder ein »Gedachtes« sein. Wie will man unter dieser Voraussetzung die Begriffe Ding, Wirklich, Kraft, Gleichheit, Ähnlichkeit, Wirken (im Kausalbegriff), Bewegung, ja auch Raum, Zeit, Menge, Zahl, und wie will man die Wertbegriffe – was uns hier besonders angeht – zur Erfüllung bringen? Sollen sie nicht geradezu

1) Siehe hierzu das Folgende III.



»erdacht« sein, d. h. aus dem »Nichts« durch das »Denken« gesetzt — samt den Wesenszusammenhängen, die zwischen ihnen bestehen, z. B. den Prinzipien der Mechanik —, so muß es doch wohl erst ein Datum der Anschauung für sie geben, das gleichwohl sicher kein »sinnlicher« Gehalt ist. Schon jene Voraussetzung allein impliziert eine immer unzureichende Lösung des Erkenntnisproblems — die, wie immer sie ausfallen möge (mehr sensualistisch oder mehr rationalistisch), jedenfalls die Erkenntnis verurteilt, im selben Maße, als sie Inhalt hat, d. h. hier ja »sensuelle« Daten enthält oder sich auf sie stützt, auch »subjektiv« und »relativ« auf die besondere Organisation des Menschen zu sein; im selben Maße aber leer von allem Inhalt zu werden — schließlich zu bloßen Beziehungen, die von Nichts Beziehungen sind —, als sie auf rein logische Faktoren zurückgeführt wird.

Aber noch in eine andere, nicht minder tiefe Irrung gerät die Gleichsetzung des »Apriorischen« mit dem »Gedachten«, des »Apriorismus« mit dem »Rationalismus«, wie Kant ihn — besonders zum Schaden der Ethik — vertritt.

Es ist nämlich unser ganzes geistiges Leben — nicht bloß das gegenständliche Erkennen und Denken im Sinne der Seinserkenntnis —, das »reine« — von der Tatsache der menschlichen Organisation ihrem Wesen und Gehalt nach unabhängige — Akte und Aktgesetze hat. Auch das Emotionale des Geistes, das Fühlen, Vorziehen, Lieben, Hassen, Wollen, hat einen ursprünglichen apriorischen Gehalt, den es nicht vom »Denken« erborgt, und den die Ethik ganz unabhängig von der Logik aufzuweisen hat. Es gibt eine apriorische »Ordre du cœur« oder »logique du cœur«, wie Blaise Pascal treffend sagt.[1] Nun bezeichnet aber das Wort »Vernunft« oder »Ratio« — und besonders, wenn es der sog. »Sinnlichkeit« gegenübergestellt wird — seit der Prägung dieser Terminologie durch die Griechen, immer nur die logische, nicht die alogisch-apriorische Seite des Geistes. So führt Kant z. B. auch das »reine Wollen« auf die »praktische Vernunft« oder »die« Vernunft, sofern sie praktisch wirksam ist, zurück und verkennt damit die Ursprünglichkeit des Willensaktes. Das Wollen erscheint hier wie ein bloßes Anwendungsgebiet für die Logik und nicht gleich dem »Denken« mit einer Gesetzmäßigkeit derselben Ursprünglichkeit behaftet, wie das Denken. Nun mag es z. B. sein, daß derselbe letzte phänomenale Gehalt z. B. sowohl

1) Den Sinn dieser großen Idee ganz auseinanderzusetzen, ist hier nicht der Ort. Vgl. unseren II. Teil dieser Abhandlung unter »Fühlen und Gefühle«.



dem Satze des Widerspruches Erfüllung gibt, wie dem Satze, daß es unmöglich ist, »dasselbe zu wollen und nicht zu wollen«, oder dasselbe zu begehren und zu verabscheuen. Darum ist dieser letztere Satz durchaus keine bloße »Anwendung des Satzes des Widerspruches« auf die Begriffe Begehren, Verabscheuen. Er ist ein davon ganz unabhängiger Grundsatz, der mit jenem nur eine (zum Teil) identische phänomenologische Basis hat. So aber sind auch die Wertaxiome ganz unabhängig von den logischen Axiomen und stellen mit nichten bloße »Anwendungen« jener auf Werte dar. Der reinen Logik steht eine reine Wertlehre zur Seite. Während Kant in diesen Fragen noch schwankt, ist er um so entschiedener darin, daß er im letzten Grunde alles Fühlen, ja sogar das Lieben und Hassen — da er sie nicht der »Vernunft« zuweisen kann —, zur »sinnlichen« Sphäre rechnet und damit aus der Ethik ausschließt.[1]

Diese völlig unbegründete Verengung und Beschränkung des »Apriori« hat aber gleichfalls in seiner Gleichsetzung mit dem »Formalen« eine seiner Wurzeln.

Nur eine endgültige Aufhebung des alten Vorurteils, der menschliche Geist sei durch den Gegensatz von »Vernunft« und »Sinnlichkeit« irgendwie erschöpft oder es müsse sich alles unter das eine oder andere bringen lassen, macht den Aufbau einer a priori-materialen Ethik möglich. Dieser grundfalsche Dualismus, der geradezu zwingt, die Eigenart ganzer Aktgebiete zu übersehen oder zu mißdeuten, muß in jedem Betrachte von der Schwelle der Philosophie verschwinden. Wertphänomenologie und Phänomenologie des emotionalen Lebens ist als ein völlig selbständiges, von der Logik unabhängiges Gegenstands- und Forschungsgebiet anzusehen.[2]

Es ist darum auch eine völlig grundlose Annahme, die Kant dazu bestimmt, in allem Heranziehen des »Fühlens«, des »Liebens«, »Hassens« usw. als sittlicher Fundamentalakte schon eine Abirrung der Ethik in den »Empirismus« zu sehen oder in das Gebiet des »Sinnlichen«, oder eine falsche Zugrundelegung der »Natur des

1) Nur durch dies Vorurteil konnte Kant zu der Ungeheuerlichkeit kommen, Lieben und Hassen als »sinnliche Gefühlszustände« anzusehen.

2) Ja, in letzter Linie ist — was hier nicht bewiesen werden kann — der Apriorismus des Liebens und Hassens sogar das letzte Fundament alles anderen Apriorismus, und damit das gemeinsame Fundament sowohl des apriorischen Seinserkennens, als des apriorischen Wollens von Inhalten. In ihm, nicht aber in einem »Primat«, sei es der »theoretischen«, sei es der »praktischen Vernunft«, finden die Sphären der Theorie und Praxis ihre letzte phänomenologische Verknüpfung und Einheit. Schon Franz Brentano hat einen ähnlichen Gedanken angedeutet. Doch ist hier nicht der Ort, ihm weiter nachzugehen.

Menschen« für die Erkenntnis des Guten und Bösen. Denn Fühlen, Lieben, Hassen und ihre Gesetzmäßigkeiten untereinander und hinsichtlich ihrer Materien sind so wenig »spezifisch menschlich«, wie es die Denkakte sind, wie immer sie auch am Menschen studiert werden mögen. Ihre phänomenologische Analyse, deren Wesen es ja ist, von den spezifischen Organisationen der Aktträger und den Wirklichkeitssetzungen der Gegenstände abzusehen, um herauszuarbeiten, was im Wesen dieser Aktarten und ihrer Materien gründet, ist von aller Psychologie und Anthropologie so verschieden, wie die phänomenologische Analyse des Denkens von der menschlichen Denkpsychologie. Auch für sie besteht eine geistige Stufe, die mit der gesamten Sphäre des Sinnlichen, ja selbst mit der von dieser scharf geschiedenen Aktsphäre des Vitalen oder Leiblichen nicht das mindeste zu tun hat, und deren innere Gesetzmäßigkeit von diesen Aktsphären und ihrer Gesetzmäßigkeit so unabhängig ist, wie die Denkgesetze vom Getriebe der Empfindungen.

Was wir also — gegenüber Kant — hier entschieden fordern, ist ein Apriorismus des Emotionalen und eine Scheidung der falschen Einheit, die bisher zwischen Apriorismus und Rationalismus bestand. »Emotionale Ethik« im Unterschiede von »rationaler Ethik« ist durchaus nicht notwendig »Empirismus« im Sinne eines Versuches, die sittlichen Werte aus der Beobachtung und Induktion zu gewinnen. Das Fühlen, das Vorziehen, das Lieben und Hassen des Geistes hat seinen eigenen apriorischen Gehalt, der von der induktiven Erfahrung so unabhängig ist, wie die reinen Denkgesetze. Und hier wie dort gibt es eine Wesensschau der Akte und ihrer Materien, ihrer Fundierung und ihrer Zusammenhänge. Und hier wie dort gibt es »Evidenz« und strengste Exaktheit der phänomenologischen Feststellung.

5. Scharf scheiden wollen wir — was den Begriff des »Apriori« überhaupt betrifft — auch die Tatsache des Apriori, d. h. der Wesenheiten und ihrer von Induktion unabhängigen Zusammenhänge, von allen Versuchen, das »Apriori« weiter verständlich zu machen oder gar zu erklären. Bei Kant ist die Lehre vom Apriori auf allen Gebieten der Philosophie eng verheftet mit zwei Grundsätzen und ihren entsprechenden Grundanschauungen und Grundstellungen des Philosophen zur Welt, die wir als durch nichts erwiesen zurückweisen.

Einmal mit seiner Lehre von der »Spontaneität« des Denkens, wonach alles, was »Verbindung« ist, in den Erscheinungen vom Verstande erzeugt sein müsse (resp. von der praktischen Vernunft). So wird auch das Apriori des Zusammenhanges zwischen Gegenständen

und Sachverhalten bei ihm auf ein »Erzeugnis« einer »spontanen Verbindungstätigkeit« oder einer »reinen Synthesis« zurückgeführt, die sich an dem »Chaos des Gegebenen« betätigt. Die »Form«, auf die das Apriori fälschlich beschränkt wird, ist oder soll sein das Ergebnis einer »formenden Tätigkeit«, eines »Formens« und »Verknüpfens«. Ja bei ihm ist diese Lehre so eng verwoben mit der Lehre vom Apriorismus, daß sie für viele, die nicht mit selbständigen Augen auf Kants Lehre blicken, zu einem scheinbar untrennbaren Ganzen geworden ist. Und doch hat diese Mythologie der erzeugenden Verstandestätigkeiten mit dem Apriorismus nicht das mindeste zu tun. Sie beruht nicht auf Anschauung, sondern ist eine *pure konstruktive Erklärung* des apriorischen Gehaltes in den Gegenständen der Erfahrung, die sich nur unter der *Voraussetzung* einstellt, es sei überall »gegeben« nur ein »ungeordnetes« Chaos (hier von sog. »Empfindungen«, dort von »Trieben« oder »Neigungen«). Diese Voraussetzung aber ist der *gemeinsame Grundirrtum des Sensualismus* – wie ihn Hume am schärfsten entwickelte – *und* Kants, der ihn — hier ganz blind – von den Engländern übernahm.[1] Wäre überall das »Gegebene« ein »Chaos« von Eindrücken (resp. Triebimpulsen), fände sich aber *gleichwohl im Gehalte* der Erfahrung Zusammenhang, Ordnung, Form, irgendeine bestimmte Gliederung und Struktur, die – wie Kant *richtig* sah – unmöglich aus der assoziativen Verbindung der Eindrücke und ihrer Innenkorrelate stammen kann, so wäre freilich die Hypothese solcher »synthetischen Funktionen«, solcher »verbindenden Kräfte« (deren Gesetzmäßigkeit dann das faktisch hiervon ganz unabhängige »Apriori« wäre) wenigstens *nahegelegt*. Ist die Welt zuerst *pulverisiert* in ein Empfindungsgemenge, der Mensch in ein Chaos von Triebregungen (die – übrigens auch dies unbegreiflich – im Dienste seiner nackten Daseins*erhaltung* stehen sollen), so bedarf es freilich eines tätigen organisierenden Prinzipes, das zum Gehalte der natürlichen Erfahrung wieder zurückführt. Kurz gesagt: die *Humesche Natur bedürfte* eines Kantischen *Verstandes*, um zu existieren; und der *Hobbessche Mensch bedürfte* einer Kantischen *praktischen Vernunft*, sofern sich beide dem Tatbestande der natürlichen Erfahrung wieder annähern sollen. Aber *ohne* diese grundirrige Voraussetzung einer *Humeschen Natur* und eines *Hobbesschen Menschen* bedarf es jener Hypothese *nicht*; und *damit*

1) Treffend hat dies auch H. Bergson in seinem Buche Matière et Mémoire hervorgehoben.

auch nicht der Deutung des Apriorischen als »Funktionsgesetze« dieser organisierenden Tätigkeiten. A priori ist dann die sachliche gegenständliche Struktur in den großen Erfahrungsgebieten selbst, der erst bestimmte Akte und Funktionsverhältnisse zwischen ihnen »entsprechen« – ohne doch irgendwie durch die Akte erst in sie »hineingetragen« oder durch sie zu ihr »hinzugetan« zu sein.

Es ist aber gerade die Ethik, die unter dieser Voraussetzung fast noch mehr gelitten hat, wie die theoretische Philosophie. Alle Voraussetzungen Kants, die kaum genannt werden, der Mensch sei, von der »praktischen Vernunft« abgesehen, ein bloßes »Naturwesen« (für ihn = ein mechanisches Triebbündel), alle Fremdliebe gehe auf Selbstliebe, Liebe aber überhaupt auf Egoismus[1] und dieser wieder auf Streben nach sinnlicher Lust zurück: Voraussetzungen, die auch (z. B. in der Anthropologie) häufig selbst in der Terminologie des Hobbes ausgesprochen werden, haben diesen Ursprung. Ohne sie aber fällt auch die Nötigung dahin, eine dieses Chaos formende »praktische Vernunft« anzunehmen.[2]

Ja wir sind hier an einem Punkte, wo der Apriorismus eine so innige Verbindung mit dem Allerletzten, kaum Aussprechbaren in der Gesamthaltung Kants zur Welt eingegangen hat, daß hier die philosophische Lehre mit einer höchst individuellen Neigung Kants zu höchst gefährlicher Verknüpfung gekommen ist. Diese »Haltung« kann ich nur mit den Worten einer ganz ursprünglichen »Feindseligkeit« zu oder auch »Mißtrauen« in alles »Gegebene« als solches, Angst und Furcht vor ihm als dem »Chaos« bezeichnen. »Die Welt da draußen und die Natur da drinnen« – das ist, auf Worte gebracht, Kants Haltung gegen die Welt, und die »Natur« ist das, was zu formen, zu organisieren, was zu »beherrschen« ist – sie ist »das Feindliche«, das »Chaos« usw. Also das Gegenteil von Liebe zur Welt, von Vertrauen, von schauender und liebender Hin-

1) Selbstliebe und Egoismus sind für Kant gleichbedeutend.

2) Historisch liegt die puritanisch-protestantische Haltung des prinzipiellen Mißtrauens in die eigene, nicht durch systematisch-rationelle Selbstkontrolle hindurchgegangene »Natur« und jede ihrer Regungen (die sich ja auch in seiner Lehre vom »Radikal-Bösen« spiegelt) und gleichzeitig die Haltung des prinzipiellen Mißtrauens von Mensch zu Mensch – soweit nicht das Verhältnis eine vertragsmäßige gesetzliche Form angenommen hat (gleichfalls eine Tradition des Protestantismus puritanischer Färbung) – hier überall zugrunde, jene selben »Haltungen«, die auch einen großen Teil der Theorien der englischen Moralphilosophie erst geformt haben. Siehe hierzu meinen Aufsatz: Ressentiment usw. und Max Webers treffliche Ausführungen in seinen Aufsätzen über Kapitalismus und calvinistische Ethik.

gabe an sie; d. h. es ist im Grunde nur der die Denkweise der modernen Welt so stark durchziehende Welthaß, die Weltfeindschaft, das prinzipielle Mißtrauen in sie und deren Folge, das grenzenlose Aktionsbedürfnis, daß sie »organisiert«, »beherrscht« werde — kulminierend in einem genialen philosophischen Kopfe —, was diese Verbindung von Apriorismus und der Lehre vom »formenden«, »gesetzgeberischen« Verstande und dem die Triebe in »Ordnung« bringenden »Vernunftwillen« psychologisch veranlaßt hat.

Aus der Verbindung mit diesem, nach historischem Ursprung und Wert mehr als fragwürdigem Affekte und mit den Hypothesen, die er veranlaßt hat, ist nun der Apriorismus allüberall zu befreien. Wie die Wesenheiten, so sind auch die Zusammenhänge zwischen ihnen »gegeben« und nicht durch den »Verstand« hervorgebracht oder »erzeugt«. Sie werden erschaut und nicht »gemacht«. Sie sind ursprüngliche Sachzusammenhänge, nicht Gesetze der Gegenstände nur darum, weil sie Gesetze der Akte sind, die sie erfassen. »Apriorisch« sind sie, weil sie in den Wesenheiten — und nicht in den Dingen und Gütern — gründen, nicht aber, weil sie durch den »Verstand« oder die »Vernunft« »erzeugt« sind. Was der das Universum durchziehende *Λόγος* sei, das wird erst durch sie faßbar.

Für die Ethik aber wird unsere Fassung des Apriorismus dadurch von großer Bedeutung, daß sie die bei Kant bestehende Vermischung von sittlicher Erkenntnis, sittlichem Verhalten und philosophischer Ethik scharf scheiden lehrt.

Der eigentliche Sitz alles Wertapriori (und auch des sittlichen) ist die im Fühlen, Vorziehen, in letzter Linie im Lieben und Hassen sich aufbauende Werterkenntnis resp. Werterschauung, sowie die der Zusammenhänge der Werte, ihres »Höher-« und »Niedrigerseins«, d. h. die »sittliche Erkenntnis«. Diese Erkenntnis erfolgt also in spezifischen Funktionen und Akten, die von allem Wahrnehmen und Denken toto coelo verschieden sind und den einzig möglichen Zugang zur Welt der Werte bilden. Nicht durch »innere Wahrnehmung« oder Beobachtung (in der ja nur Psychisches gegeben ist), sondern im fühlenden, lebendigen Verkehr mit der Welt (sei sie psychisch oder physisch oder was sonst), im Lieben und Hassen selbst, d. h. in der Linie des Vollzugs jener intentionalen Akte blitzen die Werte und ihre Ordnungen auf! Und in dem so Gegebenen liegt auch der apriorische Gehalt.[1] Ein auf Wahrnehmung und Denken

1) Natürlich auch dem Psychischen und etwa Eigenphychischen gegenüber. Dann verhalten wir uns aber eben fühlend zu uns selbst (in der Form

beschränkter Geist wäre zugleich absolut wertblind, wie sehr er auch der »inneren Wahrnehmung«, d. h. also auch der Wahrnehmung von Psychischem fähig wäre.

Auf dieser Werterkenntnis (resp. im besonderen Falle sittlicher Werterkenntnis) mit ihrem eigenen apriorischen Gehalt und ihrer eigenen Evidenz ist aber das sittliche Wollen, ja das sittliche Verhalten überhaupt so fundiert, daß jegliches Wollen (ja jegliches Streben überhaupt) primär auf die Realisierung eines in diesen Akten gegebenen Wertes gerichtet ist. Und nur sofern dieser Wert in der sittlichen Erkenntnissphäre auch faktisch gegeben ist, ist das Wollen ein sittlich einsichtiges im Unterschiede vom »blinden« Wollen, oder besser blinden Impulse.[1] Hierbei kann ein Wert (respektive sein Rang) im Fühlen und Vorziehen in den verschiedensten Graden der Adäquation bis zur »Selbstgegebenheit« (mit der »absolute Evidenz« zusammenfällt) gegeben sein. Ist er aber selbst gegeben, so wird auch das Wollen (resp. Wählen im Falle des Vorziehens) im Sein wesensgesetzmäßig notwendig. Und in diesem Sinne – aber auch nur in ihm – restituiert sich der Satz des Sokrates,[2] daß alles »gute Wollen« in der »Erkenntnis des Guten« fundiert sei; resp. alles böse Wollen auf sittlicher Täuschung und Verirrung beruhe.[3] Diese gesamte Sphäre sittlicher Erkenntnis ist aber nun von der Urteils- und Satzsphäre (auch von der Sphäre, in der wir Wertverhalte in »Beurteilungen« oder Werthaltungen erfassen) völlig unabhängig. Auch die Beurteilung und Werthaltung erfüllt sich in dem im Fühlen gegebenen Wert und ist nur insofern evident. Es ist also ganz selbstverständlich, daß der Sokratische Satz nicht gilt für alles

---

innerer Anschauung), liebend, hassend usw., nicht aber wahrnehmend und beobachtend.

1) Auch in ihm ist zwar ein Wert im Streben intendiert, aber nicht so, daß er zuerst fühlbar ist.

2) Dagegen ist jedes bloß urteilsmäßige »Wissen«, was »gut« ist, ohne Erfüllung im gefühlten Werte selbst; darum ist auch solche bloße Kenntnis sittlicher Normen nicht determinierend für das Wollen. Auch das Fühlen, was gut sei, bestimmt nur das Wollen, sofern der Wert darin adäquat und evident, d. h. selbst gegeben ist. Was an der Sokratischen Formulierung (nicht an seinem Wissen des Guten, dessen Kraft auf das Wollen sein Tod leuchtend erwies) falsch war, ist sein Rationalismus, vermöge dessen schon der bloße Begriff, was »gut« sei, die Kraft haben sollte, das Wollen zu determinieren. Hierdurch erledigen sich auch die bekannten Einwendungen gegen seinen großen Satz.

3) Nicht auf »Irrtum«, sondern auf Täuschung im Fühlen selbst, resp. im Vorziehen. Nur im Falle, daß eine Beurteilung der Werthaltung stattfindet, auch auf »Verirrung«, die von theoretischem »Irrtum« verschieden ist und nicht eine Abart seiner.

bloße begriffs- und urteilsmäßige Wissen vom Werte resp. vom sittlichen Werte.

Baut sich aber so alles sittliche Verhalten auf sittlicher Einsicht auf, so muß andererseits auch alle Ethik auf die in der sittlichen Erkenntnis gelegenen Tatsachen und ihre apriorischen Verhältnisse zurückgehen. Ich sage »zurückgehen«! Denn nicht die sittliche Erkenntnis und Einsicht selbst ist »Ethik«. Ethik ist vielmehr erst die urteilsmäßige Formulierung dessen, was in der Sphäre der sittlichen Erkenntnis gegeben ist. Und sie ist philosophische Ethik, wenn sie sich auf den apriorischen Gehalt des in der sittlichen Erkenntnis evident Gegebenen beschränkt. Das sittliche Wollen muß durchaus nicht durch Ethik — durch die evidentermaßen kein Mensch »gut« wird —, wohl aber durch die sittliche Erkenntnis und Einsicht seinen prinzipiellen Durchgang nehmen.

Diese so bestehenden Grundverhältnisse sind aber bei Kant völlig verkannt. Denn es ist klar, daß sowohl das Wollen des Guten als die Beurteilung dessen, »was« gut ist, nur insofern (abgeleitet) a priori genannt werden kann, als es auf den im Wertgehalte der sittlichen Erkenntnis liegenden apriorischen Tatbestand gerichtet, resp. durch ihn erfüllt wird. Kant dagegen macht — da er alles Apriori auf ein »Formen« und »Tun« zurückführt — bald das Wollen selbst zu Etwas, das eine »apriorische Gesetzmäßigkeit« hat, so daß erst das Produkt seiner Tätigkeit zur Beurteilung und zur sittlichen Erkenntnis führt, bald läßt er es von der Vorstellung des »Gesetzes«, resp. von der »Beurteilung« bestimmen, daß ein solches Wollen »richtig« sei. In beiden Fällen aber übersieht er vollständig die gesamte Sphäre sittlicher Erkenntnis und damit auch den eigentlichen Sitz des ethischen Apriori. Wie er in der theoretischen Philosophie das Apriori irrig aus der Urteilsfunktion herleiten will anstatt aus dem Gehalte der allem Urteile zugrundeliegenden Anschauung, so hier aus der Willensfunktion — anstatt aus dem Gehalte der sittlichen Erkenntnis, wie sie sich im Fühlen, Vorziehen, Lieben und Hassen wesensnotwendig vollzieht. Darum ist ihm auch die Tatsache der »sittlichen Einsicht« völlig unbekannt. An seine Stelle tritt bei ihm das »Pflichtbewußtsein«, von dem sich zeigen wird, daß es nichts weniger ist, wie sittliche Einsicht selbst — wenn es auch eine der möglichen Formen der automatischen subjektiven Realisierung eines Inhalts solcher möglichen Einsicht sein kann —, ja daß es nur da auftreten kann, wo die sittliche Einsicht in vollem Sinne fehlt. (Siehe hierzu den II. Teil dieser Abhandlung.)

Es ist nach Kant aber auch dies völlig ausgeschlossen, daß wir bei uns selbst sowohl als bei anderen jemals wissen können, ob wir uns gut oder böse verhalten haben. Was uns in der Erfahrung nach Kant allein gegeben ist, das sind immer schon die materialen, empirischen, sinnlich bedingten »Absichten«, die als solche sittlich indifferent sind, nicht aber die willentliche Form ihrer Setzung. Dies ist ja auch selbstverständlich, wenn das Apriorische nicht in die fühlbare Materie des Wollens, sondern in die Willensfunktion verlegt wird.[1] Darum gibt es für Kant immer nur das negative Kriterium des sittlich Guten, daß ein gutes Wollen wider alle in Frage kommenden »Neigungen« erfolge; niemals aber eine positive Einsicht, das Wollen sei gut. Da aber immer noch – wie er selbst sagt – heimlich eine »Neigung« mitspielen kann, so gibt es Evidenz hier überhaupt nicht. Man kann Kants Lehre[2] nicht vorwerfen, daß er das »Wider die Neigung« zu einem Konstituens des guten Wollens gemacht habe; wohl aber, daß er dies »Wider die Neigung« zu einem Konstituens der Erkenntnis, ob Wollen gut sei – und dazu nur einer approximativen Wahrscheinlichkeits-Erkenntnis –, gemacht hat. Auch in dieser Hinsicht ist er – historisch gesehen – ein Erbe puritanischer Traditionen, nach denen es für die Frage, ob »auserwählt« oder »verworfen« ebensowenig ein Kriterium gibt als bei Kant für die Frage, ob »gut« oder »böse«. Damit erhält der sittliche Grübelgeist des Individuums eine gleichsam unendliche Aufgabe.

Endlich erhält aber auch die Ethik, da sie eine selbständige Erkenntnisquelle nicht besitzt, hier eine unmögliche Stellung. Wie es möglich sei – wenn es ein solches Gesetz der Willensfunktion, des »reinen Wollens« gibt – es auch zu erkennen und in der Ethik zu formulieren, hat Kant nicht gezeigt. Bald stützt er sich auf die Analyse der gemeinen sittlichen Beurteilung – was die philosophische Ethik anders als heuristisch (nach seiner eigenen Erkenntnis) nicht darf – bald erklärt er, daß man sich darauf nicht stützen dürfe! Wo aber bleibt ihm noch eine Quelle der Erkenntnis für das Apriori des Wollens? Oder soll die Ethik selbst ein sittliches Verhalten sein? Darüber kann bei seinen Voraussetzungen Klarheit nicht bestehen.

1) Ganz analog vermag er ja auch nicht zu zeigen, wie das Verstandesapriori – wenn es so besteht, wie er behauptet – zu erkennen und aufzudecken wäre; also ob selbst a priori oder empirisch-induktiv.

2) Wohl aber seiner Gesinnung, die durchaus im Sinne des Schillerschen Epigramms »rigoristisch« ist.

6. Eng zusammen mit Kants Erklärung des Apriori aus einer »synthetischen Tätigkeit« des Geistes, die wir zurückweisen, hängt nun aber auch einerseits die »transzendentale«, andererseits die hiervon wohl zu scheidende »subjektivistische« Auffassung des Apriori.[1]

Nach der ersten soll allgemein das Gesetz gelten, daß sich die »Gesetze der Gegenstände der Erfahrung und Erkenntnis (desgl. des Wollens) nach den Gesetzen des Erfahrens, des Erkennens (des Wollens) der Gegenstände richten«.

Nun hat die Phänomenologie auf allen Gebieten, die sie ihrer Untersuchung unterzieht, drei Arten von Wesenszusammenhängen zu scheiden: 1. die Wesenheiten (und ihre Zusammenhänge) der in den Akten gegebenen Qualitäten und sonstigen Sachgehalte (Sachphänomenologie); 2. die Wesenheiten der Akte selbst und die zwischen ihnen bestehenden Zusammenhänge und Fundierungen (Akt- oder Ursprungsphänomenologie); 3. die Wesenszusammenhänge zwischen Akt- und Sachwesenheiten (z. B. daß Werte nur im Fühlen gegeben sind; Farben nur im Sehen; Töne nur im Hören[2] usw.). Akte selbst können hierbei nie und in keinem

---

1) Einer »psychologistischen« Deutung des Apriori, d. h. einer Auffassung, nach der es »Tatsachen der inneren Wahrnehmung« seien, die in die Sphäre äußerer Erfahrung darum notwendig »verlegt« oder »eingefühlt« würden, weil nur die »innere Wahrnehmung« unmittelbar und evident, die äußere aber mittelbar und nichtevident sei, desgleichen einer Identifizierung der »Vernunftakte« mit psychischen Erlebnissen, — seien sie auch Erlebnisse eines sog. »Gattungsbewußtseins« — ist Kant nie verfallen! Ja es ist eines seiner welthistorischen Verdienste, diese psychologistischen Irrtümer — die in der Philosophie der Gegenwart wieder weithin Boden gewonnen und teils in Fichte'schen, teils Hume'schen Spielarten verbreitet sind — zurückgewiesen zu haben. Einer anthropologistischen Deutung des Apriori — die von der ersten ganz unabhängig ist — verfiel er wenigstens nicht in der Ethik; um so mehr in der theoretischen Philosophie.

2) Selbstverständlich wären dies keine »Wesenszusammenhänge«, wenn »Hören« und »Sehen« nicht selbst wieder in der Reflexion erfaßbare Funktionen des (einheitlichen) Empfindens wären, sondern diese Worte (abgesehen vom Bewußtsein der Mitwirkung von Auge und Ohr beim Sehen und Hören) nur »Bewußtsein von Farben resp. Tönen« bedeuteten. So aber — wie z. B. Natorp in seiner »Einleitung in die Psychologie« meint — ist es durchaus nicht. Vielmehr ist zu zeigen, daß — abgesehen von der Gegebenheit der Funktionen in der Reflexion — sie auch eine von ihren Inhalten (Farben, Tönen) und voneinander unabhängige Gesetzmäßigkeit in der Variation besitzen, z. B. des Umfangs (der sog. »sinnlichen Aufmerksamkeit«), der Perspektive (beim »Sehen«), der von den sog. Hör- und Sehschärfen ganz unabhängigen »Überschaubarkeit« der Inhalte, desgl. besondere Störungsmöglichkeiten usw., lauter Variationen, die von den Inhalten und Emp-



Sinne gegenständlich werden, da ihr Sein allein im Vollzuge beruht; wohl aber können ihre differentiellen Wesenheiten noch im Vollzug verschiedener Akte zur reflexiven Anschauung gebracht werden.[1] Es besteht aber nicht der mindeste Grund, aus diesen drei Arten von Wesenszusammenhängen nur die dritte Schicht auszusondern und in ihr außerdem generell — mit Kant — nur den einseitigen Wesenszusammenhang anzunehmen, daß sich die apriorischen Gesetze des Gegenstandes nach den Gesetzen der Akte »richten« müßten. Vielmehr bestehen (neben den zwei anderen Arten der Wesenszusammenhänge) zwischen spezifischen Aktarten und Sacharten prinzipiell »gegenseitige Wesenszusammenhänge« — (wie z. B. zwischen »innerer Wahrnehmung« und »Psychischem«, aber auch »Psychischem« und »innerer Wahrnehmung«, »äußerer Wahrnehmung« und »Physischem«, »Physischem« und »äußerer Wahrnehmung«). Das große und wichtige Problem vom »Ursprung« der Erkenntnis (aller Art) ist so selbst nur ein Teil im Gesamtproblem apriorischer Wesensbeziehungen, nämlich der Teil der apriorischen Fundierungsbeziehungen zwischen den Akten (als Aktwesen). Es ist aber diese Frage durchaus nicht »das« Problem des Apriorismus, nach dessen Lösung sich die anderen großen Zentralprobleme zu richten hätten. Einen »Verstand, der der Natur seine Gesetze vorschriebe« (Gesetze, die nicht in ihr selbst gelegen wären) oder eine »praktische Vernunft«, die dem Triebbündel erst ihre »Form« aufzupressen hätte, gibt es nicht![2] »Vorschreiben« (sei es »generell«, sei es »individuell«, was hier nichts zur Sache tut) können wir allein den Zeichen und Zeichenverbindungen (Konventionen), die wir (bei Voraussetzung der Zeichenfunktion überhaupt) zur Bezeichnung irgendwelcher Sachen verwenden![3] Ein Apriorismus im Sinne Kants muß notwendig dazu

findungen, desgleichen von den Seh- und Hörorganen sowie den allgemeinen Aufmerksamkeitsvariationen (die alle Inhalte des Bewußtseins gleichmäßig treffen), ja sogar davon unabhängig sind, ob die Töne und Farben wirklich oder nur phantasie- oder erinnerungsmäßig »gehört« und »gesehen« werden.

1) »Reflexion« ist den spezifischen Wesenheiten von Akten gegenüber möglich; sie hat aber selbstverständlich gar nichts mit innerer Wahrnehmung, auch nichts mit Beobachtung, geschweige innerer Beobachtung zu tun. Jede »Beobachtung« hebt die Akte auf.

2) Selbstverständlich ist auch das Problem des »Ursprungs« der Erkenntnis völlig unabhängig von aller Genese der Erkenntnis bestimmter Dingwirklichkeit durch ein reales Subjekt in der objektiven Zeit. Die »Fundierung« besteht ja nur in der Ordnung des Aufbaues der Akte, nicht in ihrer zeitlichen realen Abfolge.

3) Was daher der »Verstand der Natur vorschreiben« kann, das sind lediglich — weniger pathetisch — die Konventionen der Gelehrten.

führen, die apriorischen Sätze und Begriffe mit den bloßen Zeichen für sie zu verwechseln. Sind doch jene Sätze durch keinerlei Anschauungsgehalt mehr zu erfüllen! Was sollen sie denn anderes sein als bloße Konventionen, aus denen man vielleicht die »Ergebnisse der Wissenschaft« möglichst einfach ableiten kann? Nur sofern der apriorische Wesensgehalt an erster Stelle in den Sachen selbst gefunden wird und alle Sätze und Begriffe des Verstandes in ihm Erfüllung finden, entgehen wir jener Konsequenz, die Philosophie zur »Wortweisheit« machen würde.

Weit entfernt daher, daß uns der apriorische Wesensgehalt die Gegenstände und ihr Sein verschließen würde (wie ja nach Kants Satz auch die Idee von Gegenständen zurückbleiben muß, die sich nicht nach den apriorischen Funktionsgesetzen des Verstandes richten, d. h. die Idee der »Dinge an sich«, jener Satz sich aber auf die »Gegenstände möglicher Erfahrung« oder auf die sog. »Erscheinungswelt« beschränken muß), eröffnet sich vielmehr in ihnen der absolute Seins- und Wertgehalt der Welt, und es fällt der Unterschied zwischen »Ding an sich« und »Erscheinung«.[1] Denn diese Scheidung ist nur eine Folge des hier zurückgewiesenen »Transzendentalismus« in der Deutung des Apriori.

Wohl aber besteht eine Gesetzmäßigkeit des »Sichrichtens« in einem ganz anderen, von Kants Apriorismus völlig abweichenden Sinne: In dem Sinne nämlich, daß in aller »Erfahrung« im Sinne der »Beobachtung und Induktion«, sowie in aller »Erfahrung der natürlichen Anschauung« und »des natürlichen Verstandes«, sowie in aller »Erfahrung der Wissenschaft«, die Wesensbeziehungen erfüllt bleiben; d. h. die wirklichen Dinge, Güter, Akte und deren reale Zusammenhänge sind es, die sich nach dem apriorischen Gehalt der Erfahrung »richten« (in jenem früher besprochenen Sinne). Dieses Grundgesetz zwischen Wesen und Wirklichem hat aber mit Kants irriger »Kopernikanischer Wendung« nicht das mindeste zu tun!

7. Nicht gleichbedeutend mit Kants tiefsinniger (wenn auch falscher) transzendentaler Deutung des Apriori ist die subjektivistische Deutung, die bei ihm das Apriori erhält; welche freilich bei dem vieldeutigen Schriftsteller bald mehr, bald weniger her-

1) Die Relativität des »Seins« der natürlichen Weltanschauung, wie auch (in anderem Sinne) des »Seins« der Wissenschaft und seine »Erscheinungsnatur« bleibt hierdurch unangefochten, findet aber ihren Sinn nicht in einer vermeintlichen »Relativität der Erkenntnis« überhaupt, sondern in den spezifischen Zielen und Zwecken, welche jene beiden Arten der Erkenntnis besitzen, und die als Selektionsfaktoren am Gegebenen wirken.



vortritt. Hier gilt es nur, die Grenze scharf zu setzen, die das Wahre des »Apriorismus« von allem »Subjektivismus« scheidet.

Da kommt nun aber an erster Stelle der Versuch Kants in Frage, das a priori Einsichtige entweder auf die sogenannte »Notwendigkeit« und »Allmeingültigkeit« des Urteils (oder der »Beurteilung« im Wertgebiete) resp. des Wollens (in der Ethik) zurückzuführen, oder doch in ihm wenigstens ein Kriterium für die Existenz apriorischer Einsicht zu sehen.

Wie »objektiv« man immer den Begriff der »Notwendigkeit« nehme und ihn — mit Kant — von allem »subjektiven Denkzwang«, der »Gewöhnung« usw. scheide: Zwei Dinge bleiben für alle »Notwendigkeit« wesentlich. Einmal die Tatsache, daß das mit dem Wort Gemeinte ursprünglich allein zwischen Sätzen besteht (z. B. im Verhältnis von Grund und Folge), nicht also zwischen Tatsachen der Anschauung (resp. zwischen solchen nur abgeleitet, wenn sie Sätze solcher Art erfüllen). Zweitens, daß Notwendigkeit ein negativer Begriff ist, insofern »dasjenige notwendig ist, dessen Gegenteil unmöglich ist«. Nun ist aber apriorische Einsicht erstens Tatsacheneinsicht und nie ursprünglich im »Urteil«, sondern in der Anschauung gegeben, wie ich zeigte. Und sie ist zweitens rein positive Einsicht in den Bestand eines Wesenszusammenhangs. Beides scheidet die apriorische Einsicht wie ein Abgrund von aller und jeder »Notwendigkeit«. Wo immer wir von »Notwendigkeit« sprechen, müssen wir Sätze als wahr voraussetzen, nach denen Satzverbindungen notwendig sind; z. B. den Satz, daß von zwei Sätzen von der Form A ist B und A ist nicht B, einer falsch ist; oder die bekannten Sätze von Grund und Folge. Diese Sätze müssen wahr sein; es ist irrig zu sagen, sie definierten die »Wahrheit«, so daß »wahre« Sätze diejenigen wären, die ihnen folgen. Es ist aber klar, daß diese Sätze und ihre Wahrheit nicht wieder auf irgendeine »Notwendigkeit« zurückgeführt werden können, die vom bloßen »Denkzwang« verschieden wäre. Sie sind wahr, weil sie a priori einsichtig sind. Weil das Sein von Etwas seinem Nichtsein in der Anschauung widerstreitet, darum ist jener obige Satz wahr. Und »A ist B« ist falsch, wenn »A ist nicht B« wahr ist, und zwar »notwendig« falsch, weil jener obengenannte Satz wahr ist, das heißt a priori einsichtig. Die Einsicht selbst auf eine »Notwendigkeit« zurückzuführen, ergibt keinen Sinn.

Ist es Aufgabe, zu erfassen, daß ein Gegenteil eines Satzes unmöglich ist, wie sollen wir dann erfassen, daß sein Gegenteil unmöglich ist? Es gibt, stützen wir uns hierbei nicht bereits auf Sätze, die Verbindungen



von Sätzen betreffen, nur einen Weg: Sein Gegenteil wird unmöglich sein, wenn er wahr ist. Dieser Aufweis ist dann auch für alle Sätze, die selbst auf Wesenszusammenhänge gehen, also auch für rein logische Sätze der einzige Weg! Solche Sätze sind »evident wahr«; »notwendig« aber sind dann solche Sätze, deren Gegenteile evident wahren Sätzen widersprechen (nach dem Satze des Widerspruches, der selbst nicht notwendig, sondern »evident wahr« ist).

Als völlig verkehrt muß es uns darum gelten, sei es das Wesen der »Wahrheit«, sei es das Wesen des »Gegenstandes« auf eine »Notwendigkeit« des Urteilens oder der Sätze, resp. auf die »Notwendigkeit einer Vorstellungsverknüpfung« zurückführen zu wollen. Sagt man: Wir meinen ja nicht die »subjektive Denknotwendigkeit«, sondern die »objektive Notwendigkeit«, so setzt man eben in dem Beiwort »objektiv« immer bereits den Gegenstand resp. die gegenständliche Wahrheit voraus. »Objektiv« ist eben die Notwendigkeit eines Satzes allein dann, wenn dieser Satz auf gegenständlicher Einsicht in einen apriorischen Tatbestand beruht; vermöge deren dann der Satz für alle »Fälle« »notwendig« gilt, die diesen Tatbestand an sich haben.

Dies gilt nun auch besonders für das Apriori im Wertgebiet und in der Ethik. Alle »Sollensnotwendigkeit« geht auf die Einsicht in apriorische Zusammenhänge zwischen Werten zurück; niemals aber jene auf eine Notwendigkeit des Sollens! So kann auch nur zur »Pflicht« werden, was gut ist, oder was, weil es gut ist (im idealen Sinne), notwendig sein »soll«. Auch hier ist es die Einsicht in die von aller Erfahrung von Gütern und allen Zwecksetzungen unabhängige apriorische Struktur des Wertreiches, die in der Sphäre des »Sollens« und der Beurteilung die »Notwendigkeit« des Sollens und der Beurteilung nach sich zieht. Dagegen ist die Voranstellung jener Sollensnotwendigkeit (oder gar der »Pflicht«) vor die Einsicht in das, was gut ist, hier so falsch wie dort die Meinung, es ließe sich der Gegenstand (und im anderen Sinne die Idee der »Wahrheit«) auf die »Notwendigkeit einer Vorstellungsverknüpfung« (resp. auf die Denknotwendigkeit) zurückführen.

Auch die »objektivste Notwendigkeit« birgt das »subjektive« Element in sich, daß sie sich erst konstituiert durch den Versuch, einen auf einem Wesenszusammenhang fundierten Satz zu verneinen. Erst in diesem Versuche springt sie heraus. Was, abgesehen von diesem »Versuche«, sie noch enthält, das ist eben nur dies früher Genannte, daß Wesensbeziehungen in aller nichtphänomeno-

logischen Erfahrung erhalten bleiben müssen, daß also darauf sich gründende Sätze durch induktive Erfahrung unbeweisbar und unzerstörbar sind! Sie gelten für alle Gegenstände dieses Wesens, weil sie für das Wesen dieser Gegenstände gelten.

Daß »Allgemeingültigkeit« erst recht nichts mit Apriorität zu tun hat, braucht kaum mehr gesagt zu werden. Schon darum nicht, weil »Allgemeinheit« in keinem Sinne zur Wesenheit gehört. Es gibt auch individuelle Wesenheiten und Wesenszusammenhänge zwischen Individuellem. Daß Allgemeingültigkeit im Sinne der Gültigkeit »für« alle Subjekte eines gewissen »Verstandes« oder gar nur für die Menschengattung mit »Apriorität« auch nicht das mindeste zu tun hat, wurde anderwärts schon hervorgehoben. Es kann durchaus ein Apriori geben, für das nur einer die Einsicht hat, ja haben kann! Nur für solche Subjekte (alle Allgemeingültigkeit ist wesentlich eine solche »für« jemand, während Apriorität durchaus nicht eine solche »Für«-Beziehung einschließt), die dieselbe Einsicht haben können, ist ein Satz, der auf apriorischem Gehalt beruht, auch »allgemeingültig«!

Subjektivismus ist mit dem Apriorismus aber auch dann irrig verkettet, wenn das Apriori nicht nur als (ausschließliches) primäres »Gesetz« von Akten, sondern außerdem noch als das Gesetz von Akten eines »Ich« oder eines »Subjektes« gedeutet wird, z. B. als die Tätigkeitsform eines »transzendentalen Ich«, oder eines sog. »Bewußtseins überhaupt«, oder gar eines »Gattungsbewußtseins«! Denn in jedem Sinne stellt das »Ich« — auch die in allen individuellen Ichen liegende »Ichheit« — nur einen »Gegenstand« für Akte überhaupt dar, und zwar speziell für die Akte vom Wesen der »inneren Wahrnehmung«. Nur in ihr, nicht in Akten z. B. der »äußeren Wahrnehmung«, vermögen wir es anzutreffen. Es steht auch als »Ichheit« mit dem Wesen der spezifischen Aktform der »inneren Wahrnehmung« im Wesenszusammenhang. Auch wenn wir die Ichheit als solche in Augenschein nehmen — absehend von allen individuellen Ichen und ihren »Bewußtseinsinhalten« —, so ist sie noch ein positiver Gehalt der Anschauung, durchaus nicht nur das »Korrelat« eines »logischen Subjekts« mit empirischen Erlebnissen als ihren Prädikaten. Das Ich ist als solches ein mögliches Glied von Wesenszusammenhängen, z. B.: daß zu jedem »Ichsein« ein »Natursein« gehört, zu aller »inneren Wahrnehmung« der Akt der »äußeren Wahrnehmung« usw. Aber es ist nicht der Ausgangspunkt der Erfassung oder gar der Produzent von

Wesenheiten.[1] Auch ist es nicht eine Wesenheit, die alle anderen Wesenheiten – einseitig – »fundierte« oder auch nur alle Wesenheiten von Akten fundierte. Im lebendigen Vollzuge der äußeren Wahrnehmung ist uns Natur »selbst« und unmittelbar – nicht aber als »Vorstellung« oder »Empfindung« eines Ich – gegeben; in der »Reflexion« ist die Aktrichtung der äußeren Wahrnehmung gegeben, durchaus aber kein Ich, von dem ausgehend sie erlebt würde.[2] Erst indem wir uns in je einem Akte innerer Wahrnehmung, in dem unser Ich erscheint, und in einem Akte äußerer Wahrnehmung, in dem uns Natur so unmittelbar wie im ersten Falle das »Ich« gegeben ist, als derselben Person, die diese Art von Akten vollzieht, bewußt werden, können wir sagen: »Ich nehme den Baum (z. B.) wahr«, wobei »Ich« weder »das« »Ich« noch das individuelle »Ich« des Redenden (im Gegensatze zu Natur) bedeutet, sondern allein »Ich« im Gegensatze zum »Du«, d. h. die individuelle Person des Redenden im Gegensatze zu einer anderen Person. Nicht »ein Ich nimmt den Baum wahr«, sondern ein Mensch, der ein Ich hat, und der sich als dieselbe Person bewußt ist im Vollzuge seiner äußeren und inneren Wahrnehmungen.[3]

Auch für das ethische Apriori ist es von höchster Wichtigkeit, daß es durchaus nicht die Tätigkeitsweise eines »Ich«, eines »Bewußtseins überhaupt« usw. darstellt. Auch hier ist das Ich (in jedem Sinne) nur Träger von Werten, nicht aber eine Voraussetzung der Werte, oder ein »wertendes« Subjekt, durch das es erst Werte gäbe, oder durch das Werte erst erfaßbar wären. Es ist merkwürdig genug, daß gerade der hier zurückgewiesene »Subjektivismus« in der Aprioritätslehre – wie sich zeigen wird – den sittlichen Wert des individuellen Ich am meisten entrechtet, ja ihn geradezu zu einer contradictio in adjecto gemacht hat.[4] Denn

---

1) Auch die »Materialität« ist uns in jedem Akte äußerer Wahrnehmung gegeben und ist als solche weder »erschlossen«, noch »hineingedacht«, noch bloß »geglaubt« – wie sehr auch die Hypothesen über die Materie wechseln mögen.

2) Die sog. »Unabhängigkeit« der äußeren Gegenstände vom Ich ist eine Folge davon, daß uns die physischen Gegenstände »selbst« gegeben sind, nicht aber besteht das Wesen dieser Gegenstände in einer zunächst gegebenen »Unabhängigkeit vom Ich«.

3) Darüber, daß dieses »Dasselbige« die vom »Ich« grundverschiedene »Person« ist, eine Idee, die keineswegs auf das »Ich« gegründet ist, sondern die konkrete Form darstellt, in der Akte allein existieren können, vgl. den II. Teil dieser Abhandlung, Abschnitt Autonomie und Formalismus.

4) Denn da hier das »individuelle Ich« mit dem Ganzen der empirischen Erlebnisse zusammenfällt (die erst ein individuelles Ich von dem anderen ver-

gerade nach dieser Deutung muß es so erscheinen, als könne es Wesenswerte von individuellen Ichen, als könne es auch »individuelles Gewissen«, Gutes für ein Individuum und nur für eines schon von vornherein nicht geben! Das individuelle Ich ist ja – wenn das Apriori »Tätigkeitsform eines Bewußtseins überhaupt« oder eines »transzendentalen Ich« ist – notwendig von vornherein nur als eine empirische Trübung jenes transzendentalen Ich anzusehen, als ein in der Erfahrung (im Sinne der Beobachtung resp. der sinnlichen Erfahrung) fundiertes Sein.[1] Auch sein sittlicher Wert wird durch das formale Apriori und durch seinen Träger, das transzendentale Ich, verschlungen.[2]

8. Noch ein letztes Mißverständnis muß vom Begriff des Apriori abgewehrt werden, das sein Verhältnis zu den Begriffen des »Angeborenen« und »Erworbenen« betrifft. Da es – fast mehr als nötig – hervorgehoben worden ist, daß der Unterschied des Apriori und des Aposteriori mit der Frage von »angeboren« oder »erworben« nicht das mindeste zu tun hat, so ist es nicht nötig, dies hier nochmals zu sagen. Die Begriffe »angeboren« und »erworben« sind kausalgenetische Begriffe und haben darum da, wo es sich um die Art der Einsicht handelt, keine Stelle. Daß darum jeder Versuch, das Apriori selbst auf »angeerbte Dispositionen« zu Erfahrungen zurückzuführen, die einst unsere phylogenetischen »Ahnen« gemacht haben (vgl. z. B. Spencer), oder gar auf den Traditionsdruck von Ver-

schieden machen sollen), der sittliche Wert des Ich aber nur darin bestehen soll, daß es von einem transzendentalen Ich bestimmt wird, so muß auch das individuelle Ich schon als individuelles immer prinzipiell auf dem sittlichen Holzwege sein, d. h. es ist nicht anders wie bei Averroes und Spinoza: das »Individuum« sündigt notwendig, da es Individuum ist. Aber faktisch sind die sog. empirischen Erlebnisse eines Ich so lange noch abstrakt und inadäquat gegeben, solange man nicht sieht, welches individuellen Ich Erlebnisse sie sind. Und ebensowenig ist »das« Ich erst als Beweger eines bestimmten Leibes individuelles Ich.

1) Siehe hierzu die Ausführungen am Schlusse meines Aufsatzes »Über Selbsttäuschungen« I.

2) Von jener irrigen subjektivistischen Wendung des Apriori sind völlig zu scheiden zwei – auch für die Ethik – grundlegende Wesenszusammenhänge, die allein die Stelle verdienen, die bei Kant die transzendentale Apperzeption innehat. Der erste besteht zwischen dem Wesen des Aktes und dem Wesen des Gegenstandes überhaupt! Auch er ist ein gegenseitiger Wesenszusammenhang! Er schließt aus, daß es ihrem Wesen nach »unerkennbare« Gegenstände geben möchte, »unfühlbare Werte« usw. Der zweite ist der Wesenszusammenhang von Akt und »Person« und Gegenstand und »Welt«; doch ist hier nicht die Stelle, dem genauer nachzugehen.

bindungsarten der Vorstellungen, die sich im Laufe der geschichtlichen Entwicklung allmählich fixiert und sich vermöge ihrer Zweckmäßigkeit, das Handeln in der Richtung des »Förderlichen« zu bestimmen, erhalten haben (wie der sog. »Pragmatismus« phantasiert), mißlingen muß, ist für jeden, der den Unterschied des Apriori von induktiver Erfahrungsgegebenheit überhaupt begriffen hat, selbstverständlich.

Aber gerade darum, weil das Problem des »Angeborenen« und »Erworbenen« durch jene Frage gar nicht berührt ist, aber natürlich gleichwohl mit seiner ganzen Wucht für jede Verwirklichung einer Erkenntnis (sei sie a priori oder a posteriori) seitens eines realen Individuums von bestimmter Naturorganisation fortbesteht, so ist es auch gar nicht ausgeschlossen, daß apriorische Einsichten auf all diesen Wegen (Vererbung, Tradition, Erwerbung) faktisch durch Menschen realisiert werden. Es wäre ein schlechter Gebrauch der endlich in der Philosophie festgewordenen Einsicht, das Apriori sei von allem »Angeborenen« grundverschieden, wenn man darum annähme, »a priori« sei nur eine Einsicht, die »erworben« oder gar »selbsterworben« ist. Denn sehr wohl kann die Verwirklichung einer apriorischen Einsicht auch auf angeborenen Anlagen beruhen, genau so wie der Farbensinn eine »Anlage« (in großen Schwankungsbreiten) darstellt, ohne daß hierdurch im mindesten die Apriorität der Farbengeometrie tangiert wird. Insofern ist es also keineswegs ausgeschlossen, daß die Fähigkeit zu einer apriorischen Einsicht auch »angeboren« ist, das heißt vererbt.[1] Auch kann diese Fähigkeit prinzipiell beschränkt vererbt sein, z. B. nur innerhalb einer gewissen »Rasse« — so daß also andere Rassen die betreffenden »apriorischen Einsichten« nicht haben könnten. Denn daß es für die Gewinnung apriorischer Einsichten eine »generell-menschliche Anlage« gäbe, das liegt jedenfalls in der Natur des Apriori so wenig, wie überhaupt eine bestimmte Determination seiner tatsächlichen Gewinnung. Mit einer sog. »allgemein-menschlichen Vernunftanlage«, die einen festen Bestand von »Formen« oder »Ideen« repräsentierte (diesem Idol der Aufklärungsphilosophie), hat das echte »Apriori« nicht das mindeste zu tun; und ebensowenig eine Art der Einsicht im Sinne einer Wesensart mit der tatsächlichen Verbreitung der Fähigkeit zu dieser Einsicht innerhalb einer natursystematischen Spezies. Genau so verliert eine apriorische Einsicht nicht dadurch ihren apriorischen Charakter, daß sie z. B. durch

1) Von einem »eingeboren« im Sinne der Rationalisten, welche die Fähigkeit zu apriorischer Einsicht auf eine Mitgift Gottes an die Seele zurückführten, kann ja gegenwärtig nicht mehr die Rede sein.



»Tradition« zugeht. Natürlich wird etwas dadurch, daß es durch Tradition oder durch Vererbung zugeht, keine apriorische Einsicht. Aber ebensowenig verliert es dadurch diesen Charakter. Das, was a priori einsichtig ist, kann durchaus auch durch diese Arten der Übertragung dem Einzelnen zugehen. Es gehört also durchaus nicht zur apriorischen Einsicht, daß sie »selbsterworben« oder »selbstgefunden« sei.

Wenn Kant häufig die »apriorische Erkenntnis« auch dem »Selbsterworbenen« gleichsetzt, so hat dieses seinen Grund darin, daß ihm das Apriori im Gegenstande aus einer Tätigkeitsform des Geistes stammt und primär ein Gesetz der »Synthesis« darstellt. Ist das Apriori nicht ursprünglich ein Gehalt der Anschauung (und abgeleiteterweise ein Satz, der durch solchen Gehalt erfüllt wird), sondern eine Tätigkeitsform (z. B. Urteilsform), so ist es freilich eine notwendige Folge, daß diese »Tätigkeit« nur jeder selbst verrichten könne, es also darum notwendig auch ein »Selbsterworbenes« sei. Nun haben wir aber vorher diese Deutung des Apriori zurückgewiesen. Darum entfällt für uns auch diese Konsequenz!

Für uns ersteht daher hier eine ganz neue Problemreihe, die wir zusammenfassen können als das Problem der faktischen und der zweckmäßigsten Ökonomisierung der Tätigkeiten, die zu »apriorischer Einsicht« führen; unter ihnen aber macht die »Selbsterwerbung« nur eine einzige Art dieser Tätigkeiten aus. Was z. B. das tatsächliche Zusammenwirken von Vererbung, Tradition, Erziehung, Autorität, eigener Lebenserfahrung und daraus resultierender Gewissensbildung zur Erwerbung solcher Einsichten tut, was auch im ökonomisch-technischen Sinne das zweckmäßigste sei, um das sittlich »a priori Einsichtige« Menschen faktisch zugehen zu lassen, das ist ein großer und höchst gewichtiger Fragenkreis, der mit der Frage, was so einsichtig ist, nichts zu tun hat, der aber eben darum nicht durch jene falsche Identifizierung abgeschnitten und zu alleinigen Gunsten des »Selbsterworbenen« entschieden werden darf.

Das Gesagte ist für die Ethik von ganz besonderer Bedeutung. Hier wird es von der Kantischen Philosophie nahestehenden Ethikern als etwas Selbstverständliches vorausgesetzt, die echte sittliche Einsicht müsse auch eine selbsterworbene Einsicht sein; als müsse jeder gleichmäßig das sittlich »Einsichtige« auch einzusehen »vermögen«. Soweit jene Forscher es zurückweisen, an Stelle der Einsicht in das, was gut ist, sei es den »Willen Gottes«, sei es »vererbte Instinkte einer Gattung« oder einer »Rasse«, sei es die sittliche »Tradition«,

sei es Befehle einer »Autorität« zu setzen, sind sie freilich völlig im Rechte. Aber der Satz, daß Einsicht in das Gute allein ursprünglich bestimmen kann, was gut sei (und hieraus folgend erst auch alle Normen für Wollen und Handeln), hat mit der Frage, durch das Zusammenwirken welcher Tätigkeitsfaktoren das einsichtig Gute am zweckmäßigsten zu gewinnen sei, und was hierzu Tradition, Vererbung, Autorität, Erziehung, selbsterworbene Erfahrung beitragen mögen, auch nicht das mindeste zu tun. Nur im Falle, daß man die vorher zurückgewiesenen Deutungen des Apriorismus, die formalistische, subjektivistische, transzendentalistische, spontanistische, bereits voraussetzt, kann es den entgegengesetzten Anschein gewinnen.[1]

Freilich ist für das hier Gesagte auch vorausgesetzt, daß es — wie wir früher sagten — überhaupt eine sittliche Erkenntnis gibt, die vom sittlichen Wollen grundverschieden ist, und die das Wollen des Guten fundiert; und daß der Sitz des ethischen Apriori in der Sphäre der sittlichen Erkenntnis, nicht aber in der des Wollens selbst liegt. Wäre das sittlich Gute ein »Begriff« (nicht ein materialer Wert), der erst durch Reflexion auf einen Willensakt oder die bestimmte Form eines solchen Existenz bekäme, so wäre freilich ethische Erkenntnis unabhängig vom sittlichen Wollen gar nicht möglich. Und da jeder nur seinen eigenen Willen »wollen« kann (einem fremden aber — so nicht Suggestion vorliegt — nur »gehorchen«), so müßte in diesem Falle auch sittliche Erkenntnis entweder eine selbsterworbene (d. h. vom eigenen Wollen erworbene) sein, oder es müßte einsichtsloser Gehorsam gegen Befehle statthaben, von denen man nicht wissen könnte, ob sie selbst (als Willensakte) auf sittlicher Einsicht beruhen. Eine solche Alternative aber beruht auf der genannten irrigen Voraussetzung.[2]

B. Das Apriori-Materiale in der Ethik.

Ich will im folgenden nun zeigen, wie auch innerhalb des Wertapriori das Formale mit dem Apriori überhaupt keineswegs zu-

1) Hierzu vergleiche den Abschnitt über Heteronomie und Autonomie, wo ich die Bedeutung der Tradition und der Autorität für die Gewinnung sittlicher Einsicht entwickele.

2) Autonomie des sittlichen Erkennens und Autonomie des sittlichen Wollens und Handelns sind daher grundverschiedene Dinge. So ist der Akt des Gehorsams ein autonomer Willensakt (im Unterschiede vom Unterliegen einer Suggestion, Ansteckung oder Nachahmungstendenz), der aber gleichzeitig fremder Einsicht folgt; er ist aber auch ein einsichtiger Akt, wenn wir einsehen, der Befehlende habe ein höheres Maß von sittlicher Einsicht als wir selbst.



sammenfällt, und was für Grundarten apriorischer Wesensverhältnisse es hier gibt. Nicht aber soll alles, was in jede dieser Grundarten hineingehört, hier aufgeführt werden. Dies hieße ja die positive Ethik selbst entwickeln, was nicht dieses Ortes ist.

1. Die formalen Wesenszusammenhänge.

Unter den apriorischen Zusammenhängen können als (rein) »formal« jene bezeichnet werden, die von allen Wertarten und Wertqualitäten, sowie von der Idee des »Wertträgers« unabhängig sind und im Wesen der Werte als Werte gründen. Sie stellen zusammen eine reine Axiologie dar, die in gewissem Sinne der reinen Logik entspricht. Und in ihr läßt sich wieder eine reine Lehre von den Werten selbst und von den Werthaltungen (entsprechend der »logischen Gegenstandstheorie« und »Denktheorie«) scheiden.

An erster Stelle gehört hierher die Wesenstatsache, daß alle Werte (seien sie ethisch, ästhetisch usw.) in positive und negative Werte (wie wir der Einfachheit halber sagen wollen) zerfallen. Das liegt im Wesen der Werte und gilt ganz unabhängig davon, daß wir gerade diese besonderen Wertgegensätze (d. h. positive und negative Werte) wie schön – häßlich, gut – böse, angenehm – unangenehm usw. fühlen können.

Es treten dazu die schon z.T. durch Franz Brentano aufgedeckten »Axiome«, die das Verhältnis des Seins zu positiven und negativen Werten a priori festlegen. Solche sind:

Existenz	eines	positiven	Wertes	ist	selbst	ein	positiver	Wert,
„	„	negativen	„	„	„	„	negativer	„
Nichtexistenz	„	positiven	„	„	„	„	negativer	„
„	„	negativen	„	„	„	„	positiver	„

Es müssen weiterhin die Wesenszusammenhänge zwischen Wert und (idealem) Sollen hier genannt werden. An erster Stelle der Satz, daß alles Sollen in Werten fundiert sein muß, d. h. nur Werte sein sollen und nicht sein sollen;[1] sowie die Sätze, daß positive Werte sein sollen und negative nicht sein sollen.

Sodann die Zusammenhänge, die für das Verhältnis des Seins und des idealen Sollens a priori gelten und deren Beziehung zum Rechtsein und Unrechtsein regeln. So ist alles Sein eines (positiv) Gesollten recht; alles Sein eines Nichtseinsollenden unrecht;

1) Diese Zusammenhänge begründen eine rein formale Wertlehre, die sich der reinen (formalen) Logik als der Wissenschaft von den Gegenständen überhaupt an die Seite stellt.

alles Nichtsein eines Gesollten unrecht; alles Nichtsein eines Nichtgesollten aber recht.[1]

Es gehören hierher sodann die Zusammenhänge, daß derselbe Wert nicht positiv und negativ sein kann, aber jeder nicht negative Wert positiv, jeder nicht positive Wert negativer Wert ist. Auch diese Sätze sind nicht etwa Anwendungen der Sätze vom Widerspruch und vom ausgeschlossenen Dritten; schon darum nicht, da es sich durchaus nicht um Satzverhältnisse handelt, auf welche diese Sätze gehen, sondern um Wesenszusammenhänge; sie sind aber auch nicht dieselben Wesenszusammenhänge, die zwischen Sein und Nichtsein bestehen, als ob es sich hier lediglich um das Sein und Nichtsein von Werten handelte. Vielmehr bestehen diese Zusammenhänge zwischen den Werten selbst, ganz unabhängig davon, ob sie sind oder nicht sind.

Und ihnen entsprechen die Werthaltungsprinzipien: Es ist unmöglich, denselben Wert für positiv und negativ zu halten usw.

Ich hebe hier hervor, daß die von Kant aufgedeckten Prinzipien zum Teil nur einen Spezialfall dieser formalen Werthaltungsprinzipien darstellen; nur so, daß sie (fälschlich) nur auf die sittliche Sphäre bezogen werden und gleichfalls (fälschlich) nicht auf die Werthaltung, sondern unmittelbar auf das Wollen bezogen werden, während sie faktisch nur für das Wollen (ja Streben überhaupt) gelten, weil sie für die dem Wollen (und Streben) zugrunde liegenden Werthaltungen gelten. Denn, was Kants »Sittengesetz« in seinen verschiedenen Formulierungen besagt, das ist entweder: daß es gefordert sei, den Widerspruch in der Zwecksetzung zu vermeiden (subjektiv und normgemäß gewendet zu der »Herstellung eines Reiches solcher Zwecke beizutragen, in dem jeder Zweck mit jedem anderen widerspruchslos zusammen bestehen kann«), oder aber daß es gefordert sei, die Konsequenz des Wollens zu wahren (d. h. »Treue« gegen sich selbst zu erhalten), dasselbe unter denselben Bedingungen zu wollen (d. h. denselben Bedingungen vom »empirischen Charakter« und »Umwelt«) usw.[2] Aber Kant verkennt eben dabei mehrerlei: 1. Daß aus diesen »formalen« Gesetzen die Idee des Guten zu gewinnen ganz unmöglich ist; daß der Wert »gut« vielmehr nur ein Anwendungs-

1) Sowenig das ideale Sollen mit der Pflicht und Norm zu tun hat, sowenig das Rechte mit dem »Richtigen«, welch letzteres nur auf ein Verhalten geht, das so ist, wie es die Norm fordert.

2) Daß Kants »Sittengesetz« im Grunde nur das Prinzip der Identität und des Widerspruches für die Sphäre des Wollens ist, ist neuerdings von Th. Lipps treffend hervorgehoben worden.



gebiet dieser formalen Wertgesetze ist (die für alle Werte gelten), bei dieser Anwendung aber »gut« und »böse« vorausgesetzt ist. 2. Daß diese Gesetze auf anschaulichen Wesenszusammenhängen beruhen (wie die logischen Gesetze auch). 3. Daß sie zwischen den Werten ebenso ursprünglich gelten wie zwischen den Werthaltungen. 4. Daß sie Werterfassungsgesetze sind (soweit sie Aktgesetze sind), nicht aber ursprünglich Willensgesetze. – Dagegen scheint er uns prinzipiell die richtige negative Erkenntnis gehabt zu haben, daß sie nicht bloße Anwendungen der logischen (theoretischen) Gesetze sind, d. h. solche, die auf sittliches Verhalten nur angewendet werden, soweit es Gegenstand des Urteils ist, sondern jedenfalls auch unmittelbar Gesetze des sittlichen Verhaltens selbst; wenn auch – wie er annimmt – primär des Wollens und nicht der Werthaltung. Dies scheint mir sein Satz zu bedeuten, daß in ihnen »Vernunft unmittelbar praktisch« werde.

Völlig aber verkennt auch er (übrigens auch auf theoretischem Gebiete) den Sinn dieser »Gesetze«. Der Satz des Widerspruchs gilt nicht etwa für das Sein, weil er für das »Denken des Seins« gilt; sondern er gilt für das Denken des Seins, weil der ihn erfüllende Wesenszusammenhang in allem Sein (sogar mit Einschluß des faktischen Denkens) erfüllt ist. D. h. er sagt: Es ist unmöglich, daß in der Sphäre der Sätze der Fall vorkommt, daß »A ist B« und »A ist nicht B« wahre Sätze seien; denn das Sein schließt das seinem Wesen nach aus. Nur durch Widerstreit eines dieser Sätze (A ist B und A ist nicht B) mit dem Sein, können sie beide in Urteilen gemeinte Sätze sein. Sollen sie wahre Sätze sein, so muß eine Differenz, sei es zwischen dem A des einen und des anderen Satzes (z. B. A und A′) oder zwischen den B (B und B′) oder ihrer Verbindung bestehen. Für das Urteilen aber gilt, daß es unmöglich ist, faktisch zu urteilen A ist B und A ist nicht B, sofern dasselbe A und B sowie dieselbe Art ihrer Seinsverbindung in den Urteilen gemeint ist. Wo es so erscheint, als ob so geurteilt würde, verbirgt sich die Tatsache verschiedenen Urteilens unter derselben Formulierung. Denn die Sätze: Es sei geurteilt A ist B und A ist nicht B können (»salva veritate«) a priori nicht zusammen bestehen, da das Sein dies ausschließt. Niemals also darf zugelassen werden, es gäbe Urteile dieser Form! Gerade, daß es keine solchen gibt, besagt ja – unter anderem – der Satz des Widerspruchs.

Analoges gilt für das Wertgebiet. Dasselbe oder derselbe Gegenstand kann wohl positiv und negativ »bewertet« werden; aber nur auf Grund eines verschiedenen in ihm intendierten Wertverhaltes.

Ist derselbe Wertverhalt in der Intention der »Werthaltung«, so kann nur die Formulierung der Werthaltung eine verschiedene sein. Darum ist der Wesenszusammenhang, daß nie derselbe Wertverhalt positiv und negativ wertig sein kann, auch in den allen »Neigungen« (in Kants Sprache geredet) zugrunde liegenden Wertverhalten erfüllt. Daß wir nicht denselben Wertverhalt begehren und verabscheuen können, ist ein evidenter Satz. Wo es zu geschehen scheint, verbergen sich verschiedene Wertverhalte hinter der vermeintlich identischen Intention der Werthaltung. Auch in der springendsten »Laune« der Wertschätzung ist dieses Gesetz erfüllt. Denn auch die Wertschätzungen sind Gegenstände fühlbarer Wertverhalte. (Wir können z. B. traurig sein über den Unwert unserer negativen Wertschätzungen hoher positiver Werte, d. h. darüber, »daß wir so werthalten«.) Es ist daher nicht ein vermeintlicher Gegensatz der »Logik« und »Unlogik« der Wertschätzungen, sondern ein wahrer Gegensatz der immanenten Logik der Wertverhalte vom Inbegriffe »gut« zu der Logik der übrigen Wertverhalte, resp. der Logik der Schätzungen des Gutseins und der Schätzungen des sonstigen Wertvollseins, was den sittlichen »Kampf« des Lebens ausmacht; nicht aber, wie Kant meint, der die Prinzipien der Identität und des Widerspruches (fälschlich) als Normen unseres Urteilens (und Wollens) faßt, eine Art »Ungehorsam« gegen diese Sätze. Wer z. B. verschiedenes will in gleichen Situationen, z. B. bei Freund und Feind in derselben Rechtsfrage, oder sich (im Falle, daß er nur dieselben Rechte hat wie ein anderer) etwas in derselben Situation herausnimmt, was er dem anderen verweigert, oder wer einen Willensentscheid ohne neue Gründe (die der Sphäre der für ihn in Frage kommenden Sachverhalte angehören) abändert, der »verfehlt« sich nicht — wie Kant meint — gegen diese »Gesetze«, sondern er befindet sich in Täuschung über ihr Anwendungsgebiet. Er hält z. B. die Situationen (bei Freund und Feind) für verschieden, obzwar sie gleich sind; er hält seine Situation für verschiedenwertig von der des anderen; er hält Sachverhalte für verändert, welche dieselben sind. Daß er aber in die Täuschungen verfalle, dazu ist bereits sein böser Wille als Grund heranzuziehen, der also nie im »Ungehorsam» gegen diese Gesetze bestehen kann, die er vielmehr notwendig erfüllt.

2. Werte und Wertträger.

Es bestehen zweitens apriorische Zusammenhänge zwischen Werten und Wertträgern — ihrem Wesen nach. Ich hebe wieder nur einige als Beispiele hervor.

So können sittlich gut und böse nur sein (ursprünglich) Personen, und alles andere nur im Hinsehen auf Personen; so vermittelt das »Hinsehen« auch sein mag. Beschaffenheiten der Person, sofern sie (nach Regeln) abhängig von der Güte der Person variieren, heißen Tugenden;[1] Laster, sofern sie abhängig von ihrer Bösheit variieren. Auch Willensakte und Handlungen sind nur gut oder böse, soweit in ihnen tätige Personen miterfaßt werden.[2] Niemals andererseits kann z. B. eine Person »angenehm« sein oder »nützlich«. Diese Werte sind vielmehr wesentlich Ding- und Ereigniswerte. Und umgekehrt: Sittlichgute und böse Dinge und Ereignisse gibt es nicht.

So sind alle ästhetischen Werte wesensgesetzlich Werte 1. von Gegenständen. 2. Werte von Gegenständen, deren Realitätsetzung (in irgendeiner Form) aufgehoben ist, die also als »Schein« da sind, sei es auch, daß, wie z. B. im historischen Drama, das Realitätsphänomen Teilinhalt des »bildhaft« gegebenen Scheingegenstandes ist. 3. Werte, die den Gegenständen erst auf Grund ihrer anschaulichen Bildhaftigkeit (im Unterschiede von bloßem »Gedachtsein«) zukommen.

Ethische Werte überhaupt dagegen sind erstens Werte, deren Träger (ursprünglich) niemals als »Gegenstände« gegeben sein können, da sie wesenhaft auf der Person- (und Akt-) seite liegen. Denn niemals kann uns die Person als »Gegenstand« gegeben sein, desgleichen kein Akt.[3] Sowie wir uns einen Menschen in irgendeiner Art »vergegenständlichen«, kommt uns also der Träger sittlicher Werte notwendig außer Gesicht.

Sie sind zweitens Werte, die wesenhaft an als realgegebenen Trägern haften; niemals an bloßen (scheinhaften) Bildgegenständen. Auch innerhalb eines Kunstwerkes, z. B. eines Dramas, wo sie auftreten, müssen ihre Träger doch »als« reale Träger gegeben sein (unbeschadet der Tatsache, daß diese »als real« gegebenen Träger Teil des ästhetischen Scheinbildgegenstandes sind).

---

1) Person ist kontinuierliche Aktualität; sie erlebt die Tugend im Modus des »Könnens« dieser Aktualität in Hinsicht auf ein »Gesolltes«.

2) Der Unterschied, ob sie hierbei als besondere Träger der sittlichen Werte erfaßt werden oder als bloße »Zeichen« für die Güte oder Schlechtigkeit der Person, ist in dieser allgemeinen Bestimmung eingeschlossen.

3) Ist uns eine Handlung gegenständlich gegeben, so muß sie — sofern sie Träger sittlicher Werte sein soll — uns doch vermittelt durch die Idee der Person — sei es auch nur einer Person überhaupt — gegeben sein, die uns selbst nie als Gegenstand gegeben sein kann.

Sie sind durchaus nicht wesensnotwendig an Träger gebunden, die anschaulich bildhaft sind, sondern können auch gedachten Trägern zukommen.

Wie gut und böse zum Träger wesenhaft Personen haben, so die Werte »edel« und »gemein« (oder »schlecht«) wesenhaft »Lebewesen«. D. h. diese beiden wichtigen (von Kant vermöge seines falschen Dualismus völlig übersehenen) Wertkategorien sind wesenhaft »Lebenswerte« oder »vitale Werte«. Darum sind sie einerseits nicht nur Menschen eigen, sondern auch Tieren, Pflanzen, ja allen Lebewesen; andererseits aber niemals Dingen, wie die Werte des Angenehmen und Nützlichen.[1] Lebewesen aber sind keine »Dinge«, geschweige Körperdinge. Sie stellen eine letzte Art kategorialer Einheiten dar.[2]

3. »Höhere« und »niedrigere« Werte.

Eine dem gesamten Wertreiche eigentümliche Ordnung liegt darin vor, daß Werte im Verhältnis zueinander eine »Rangordnung« besitzen, vermöge deren ein Wert »höher« als der andere ist, resp. »niedriger«. Sie liegt wie die Unterscheidung von »positiven« und »negativen« Werten im Wesen der Werte selbst und gilt nicht etwa bloß von den uns »bekannten Werten«.[3] Daß aber ein Wert »höher«

---

1) Wohl spricht man auch von edlen Steinen (ja »Edelsteinen«), von einem »edlen Wein« usw., aber doch nur im Sinn einer analogischen Übertragung, in der man ja schließlich auch von schönem Essen (z. B. es schmeckt »schön«) redet.

2) Der Beweis, daß die Lebenseinheit keine »dingliche« (geschweige gar eine »körperliche«) Einheit ist, kann hier nicht gegeben werden.

3) Andererseits kann diese Scheidung niemals auf die Scheidung positiver und negativer Werte und ebensowenig auf jene von »größeren« und »kleineren« Werten zurückgeführt werden. Denn was z. B. Franz Brentano als Axiom einführt: daß ein Wert, der die Summe der Werte $w_1 + w_2$ ist, auch ein höherer (d. h. nach ihm definitorisch vorzüglicherer) Wert ist als w_1 oder w_2, ist kein selbständiger Wertsatz, sondern nur eine Anwendung eines arithmetischen Satzes auf Wertdinge, ja nur auf Symbole für solche. Keinesfalls aber wird ein Wert »höher« wie ein anderer, weil er eine Summe von »Werten« darstellt. Gerade das ist für den Gegensatz »höher« und »niedriger« charakteristisch, daß auch eine unendliche Größe z. B. des Angenehmen (oder Unangenehmen), niemals irgendeine Größe z. B. des Edlen (oder Gemeinen) oder des geistigen Wertes (etwa einer Erkenntnis), ergibt. Gewiß ist die Summe von Werten dem einzelnen Wert »vorzuziehen«. Aber es ist eben irrig, wenn Brentano den höheren Wert dem »Vorzugswerte« gleichsetzt. Denn das Vorziehen ist wohl (wesenhaft) der Zugang zum »höheren Wert«, aber ist doch im einzelnen Falle der »Täuschung« unterlegen. Außerdem betrifft den in diesem Sinne »größeren Wert« nur der Akt der »Wahl« – nicht das »Vorziehen« –, der



ist wie ein anderer Wert, das wird in einem besonderen Akte der Werterkenntnis erfaßt, der »Vorziehen« heißt. Man darf nicht sagen, es werde das Höhersein eines Wertes genau so »gefühlt« wie der einzelne Wert selbst, und es werde dann der höhere Wert sei es »vorgezogen«, sei es »nachgesetzt«. Vielmehr ist das Höhersein eines Wertes wesensnotwendig nur im Vorziehen »gegeben«. Wenn dies geleugnet wird, so ist hierfür der Grund meist der, daß das Vorziehen dem »Wählen« überhaupt, also einem Strebensakte fälschlich gleichgesetzt wird. Dieses freilich muß in der Erkenntnis eines Höherseins des Wertes bereits fundiert sein, indem wir denjenigen Zweck unter möglichen wählen, der in einem höheren Werte fundiert ist. »Vorziehen« aber findet statt ohne jedes Streben, Wählen, Wollen. So sagen wir ja auch: »Ich ziehe die Rose der Nelke vor« usw., ohne an eine Wahl zu denken. Alle »Wahl« findet zwischen einem Tun und einem anderen Tun statt. Dagegen das Vorziehen auch hinsichtlich irgendwelcher Güter und Werte. Dies erstere (d. h. das Vorziehen zwischen Gütern) kann auch »empirisches Vorziehen« heißen.

Apriorisch dagegen ist dasjenige »Vorziehen«, das schon zwischen den Werten selbst stattfindet — unabhängig von den »Gütern«. Ein solches Vorziehen umspannt immer zugleich ganze (unbestimmt große) Güterkomplexe. Wer das Edle dem Angenehmen »vorzieht«, wird zur (induktiven) Erfahrung ganz anderer Güterwelten gelangen, als wer es nicht tut. Es ist uns also nicht »vor« dem Vorziehen das »Höhersein eines Wertes gegeben«, sondern im Vorziehen. Wo wir also den Zweck, der auf den niedrigeren Wert fundiert ist, erwählen, muß stets eine Täuschung des Vorziehens zugrunde liegen. Wie solche Täuschungen des Vorziehens möglich sind, ist hier nicht der Ort zu sagen.

Andererseits darf aber auch nicht gesagt werden, das »Höhersein« eines Wertes »bedeute« nur, es sei der Wert, der »vorgezogen wird«. Denn wenn auch das Höhersein eines Wertes »im« Vorziehen gegeben ist, so ist dieses Höhersein trotzdem eine im

immer schon in der Sphäre einer Wertreihe erfolgt, die eine bestimmte »Lage« in der Rangordnung hat. Wenn endlich Brentano (s. Anmerkungen zum Ursprung sittlicher Erkenntnis) darauf verzichtet, zu entscheiden, ob (wie Aristoteles und die Griechen meinten) ein »Akt der Erkenntnis« höherwertig sei als ein »Akt edler Liebe« oder ob es umgekehrt sei (wie die Christen meinen), d. h. es zu entscheiden aus einer materialen Rangordnung der Werte heraus, wenn er solche materiellen Rangordnungsfragen also der historischen Relativität überlassen will, so können wir ihm hierin nicht folgen (wie auch das Nachfolgende zeigt).

Wesen der betreffenden Werte selbst gelegene Relation. Darum ist die »Rangordnung der Werte« selbst etwas absolut Invariables, während die »Vorzugsregeln« in der Geschichte noch prinzipiell variabel sind (eine Variation, die von der Erfassung neuer Werte noch sehr verschieden ist).

Es ist, wo ein Vorzugsakt stattfindet, durchaus nicht nötig, daß eine Mehrheit von Werten im Fühlen gegeben sein muß. Weder, daß eine Mehrheit gegeben ist, noch gar, daß eine solche als »fundierend« für den Vorzugsakt gegeben ist.

Was das erste betrifft, so gibt es auch den Fall, wo uns z. B. eine Handlung als vorzüglicher als alle anderen Handlungen gegeben ist, ohne daß wir an diese anderen Handlungen denken oder gar sie im einzelnen vorstellen. Nur das Bewußtsein des »Ein anderes Vorziehen-Können« muß den Akt begleiten.[1] Auch kann das Bewußtsein des Höherseins einen gefühlten Wert begleiten, ohne daß der Bezugswert, im Verhältnis zu dem er höher ist, faktisch gegeben ist;[2] es genügt, daß dieser andere Wert in einem bestimmten »Richtungsbewußtsein« angedeutet ist. Ja gerade da, wo das Vorziehen am sichersten erfolgt (und keinerlei vorheriges Schwanken statthat), und wo zugleich das Höhersein des gefühlten Wertes am meisten evident gegeben ist, da findet eben dieser Fall statt. Endlich kann auch der Tatbestand, »daß hier ein höherer Wert als der im Fühlen gegebene existiert«, im Vorziehen gegeben sein, ohne daß dieser Wert noch selbst im Fühlen da ist.[3] Daß der Wert b höher ist als der Wert a, kann aber hierbei sowohl im Vorziehen des b vor a als im Nachsetzen des a nach b »gegeben« sein. Gleichwohl sind diese beiden Arten, dasselbe Rangverhältnis zu erfassen, grundverschieden. Es ist zwar selbst ein apriorischer Zusammenhang, daß beide Aktarten auf dasselbe Rangverhältnis führen können. Gleichwohl besteht diese Verschiedenheit. Diese Verschiedenheit dokumentiert sich auch charakterologisch scharf! Es gibt spezifisch »kritische« sittliche Charaktere – sie werden im äußersten Ausmaße »asketisch« –, die das Höhersein der Werte prinzipiell durch den Akt des »Nachsetzens« realisieren; ihnen stehen die positiven Charak-

---

1) Analoges gilt für das Wählen.

2) Das »entschiedene« Vorziehen eines Wertes ist im Gegensatze zum »schwankenden« Vorziehen gerade dadurch charakterisiert, daß die anderen Werte, die der Reihe der Werte angehören, zwischen denen vorgezogen wird, kaum zur Gegebenheit kommt.

3) So wissen wir oft, wir hätten ein »Besseres« tun können als wir taten, ohne daß uns dieses »Bessere« gegeben ist.



tere entgegen, die prinzipiell »vorziehen« und denen auch der jeweilig »niedrigere« Wert erst von der »Warte«, die sie im Vorziehen gleichsam erstiegen haben, sichtbar wird. Während jene die »Tugend« durch *Kampf* gegen die »Laster« erstreben, pflegen diese die Laster gleichsam unter neu erworbenen Tugenden zu begraben und zu verschütten.

Das »Vorziehen« als Akt ist völlig zu scheiden von der Art seiner Realisierung. Diese kann in einer besonderen Tätigkeit bestehen, die wir ausübend erleben; so besonders in dem klar *bewußten*, von »*Erwägung*« begleiteten Vorziehen zwischen mehreren im Gefühl gegebenen Werten. Sie kann aber auch ganz »automatisch« erfolgen so, daß wir uns keinerlei »Tätigkeit« dabei bewußt sind und uns der höhere Wert »wie von selbst« entgegentritt, wie im »instinktiven Vorziehen«. Und während da eine Mal wir uns mühsam zum höheren Werte gleichsam durchringen müssen, scheint er das andere Mal uns gleichsam zu sich »hinzureißen«, z. B. im »enthusiastischen« Sichdahingeben an den höheren Wert. Der Akt des Vorziehens ist beidemal derselbe.

Da alle Werte wesenhaft in einer Rangordnung stehen, also im Verhältnis zueinander höher und niedriger sind, und dieses eben nur »im« Vorziehen und Nachsetzen erfaßbar wird, so ist auch das »Fühlen« der Werte selbst wesensnotwendig fundiert auf ein »Vorziehen« und »Nachsetzen«. Es ist also keineswegs so, daß das Fühlen des Wertes oder mehrerer Werte »fundierend« sei für die Vorzugsweise; als käme das Vorziehen als ein sekundärer Akt »hinzu« zu den in primärer Intention des Fühlens erfaßten Werten. Vielmehr findet *alle Erweiterung* des Wertbereiches (eines Individuums z. B.) allein »im« Vorziehen und Nachsetzen statt. Erst die in diesen Akten ursprünglich »gegebenen« Werte können *sekundär* »gefühlt« werden. Die jeweilige *Struktur des Vorziehens und Nachsetzens umgrenzt* also die Wertqualitäten, die wir fühlen.

Es ist hiernach klar, daß die Rangordnung der Werte niemals *deduziert* oder *abgeleitet* werden kann. Welcher Wert der »höhere« ist, das ist immer *neu* zu erfassen durch den Akt des Vorziehens und Nachsetzens. Es gibt hierfür eine *intuitive* »*Vorzugsevidenz*«, die durch keinerlei logische *Deduktion* zu ersetzen ist. Wohl aber kann und muß man fragen, ob es nicht apriorische Wesenszusammenhänge gibt zwischen dem Höher- und Niedrigersein eines Wertes und anderen Wesenseigentümlichkeiten seiner.

Da ergeben sich zunächst verschiedene — schon der gemeinen Lebenserfahrung entsprechende — Merkmale der Werte, mit denen

ihre »Höhe« zu wachsen scheint, die aber vielleicht auf eines zurückgehen.

So scheinen die Werte um so »höher« zu sein, je dauerhafter sie sind; desgleichen um so höher, je weniger sie an der »Extensität« und Teilbarkeit teilnehmen; auch um so höher, je weniger sie durch andere Werte »fundiert« sind; um so höher auch, je »tiefer« die »Befriedigung« ist, die mit ihrem Fühlen verknüpft ist; endlich auch um so höher, je weniger ihr Fühlen relativ ist auf die Setzung bestimmter wesenhafter Träger des »Fühlens« und »Vorziehens«.

1. Die dauerhaften Güter den vergänglichen und wechselnden vorzuziehen, dies lehrt die Lebensweisheit aller Zeiten. Aber für die Philosophie ist diese »Lebensweisheit« doch nur »Problem«. Denn handelt es sich um »Güter« und ist unter »Dauer« gemeint die Größe der objektiven Zeit, da diese Güter existieren, so hat jener Satz wenig Sinn. Jedes »Feuer« und »Wasser«, jeder mechanische Zufall kann z. B. ein Kunstwerk höchsten Wertes zerstören; jeder »heiße Tropfen« — wie Pascal sagt — die Gesundheit des Gesündesten und sein Leben vernichten; jeder »Ziegelstein« das Licht eines Genius ausblasen! Die »kurzdauernde Existenz« nimmt hier sicher nichts von der Werthöhe der Sache hinweg! Würde man »Dauer« in diesem Sinne zum Kriterium der Werthöhe machen, so geriete man in eine prinzipielle Täuschungsrichtung, die geradezu das Wesen bestimmter »Moralen« ausgemacht hat, besonders aller »pantheistischen« Moralen. In jenem Typus von Moralen hat sich der Spruch des täglichen Lebens, daß man »sein Herz nicht an Vergängliches hängen soll«, daß das »höchste Gut« dasjenige sei, das an keinem zeitlichen Wechsel teilnimmt, gleichsam philosophisch formuliert. Spinoza vertritt ihn z. B. ausdrücklich zu Anfang seiner Schrift »De emendatione intellectus«.[1] Verliebe dich in nichts! Weder in Mensch noch Tier, weder in Familie, Staat, Vaterland noch in irgendeine positive Seins- und Wertgestalt — denn sie sind »vergänglich«, — lautet diese müde Weisheit! Angst und Furcht vor der möglichen Vernichtung des Gutes treibt hier den Suchenden in eine immer wachsende »Leere«, — und aus Furcht, die positiven Güter zu verlieren, vermag er schließlich keines zu gewinnen.[2] Es ist aber sicher, daß

1) Die Gottesidee wird hier zur bloßen »Seinsidee«, und die Werte sollen auf die bloße »Seinsfülle« zurückgeführt werden, die er mit »Vollkommenheit« bezeichnet.

2) Offenbar wird hier das Axiom: »die Existenz eines positiven Wertes ist selbst ein positiver Wert« in den falschen Satz umgedeutet, es sei schon die



die bloße objektive Dauer der Güter in der Zeit sie niemals wertvoller machen kann.

Aber etwas ganz anderes besagt der Satz, es seien die Werte, die höher sind (nicht die Güter), wesensnotwendig auch phänomenal im Verhältnis zu den niedrigeren Werten als »dauerhaft« gegeben. »Dauer« ist natürlich an erster Stelle ein absolutes und qualitatives Zeitphänomen, das durchaus nicht nur das Fehlen einer »Sukzession« darstellt, sondern ein ebenso positiver Modus ist, wie Inhalte die Zeit erfüllen, wie die Sukzession.[1] Mag es relativ sein, was wir (im Verhältnis zu einem anderen) »dauernd« nennen, so ist doch die Dauer selbst nicht relativ, sondern absolut vom Tatbestand der »Sukzession« (resp. des Wechsels) als Phänomen unterschieden. Und es ist dauerhaft ein Wert, der das Phänomen des Durch-die-Zeit-hindurch-Existieren-»können« an sich hat, — ganz gleichgültig, wie lange auch sein dinglicher Träger existiere. Und diese »Dauer« kommt schon dem bestimmt geartet »Wertvollsein von etwas« zu. So z. B. wenn wir den Akt der Liebe zu einer Person (auf Grund ihres Personwertes) vollziehen! Dann liegt sowohl im Werte, worauf wir gerichtet sind, als im erlebten Werte des Liebesaktes das Phänomen der Dauer und darum auch der »Fortdauer« dieser Werte und dieses Aktes eingeschlossen. Es widerspräche also einem Wesenszusammenhange, eine innere Haltung zu haben, die z. B. dem Satze entspräche: »Ich liebe dich jetzt; oder eine bestimmte Zeit«. Und dieser Wesenszusammenhang besteht — gleichgültig, wie lange faktisch die wirkliche Liebe zu der wirklichen Person in der objektiven Zeit währt. Finden wir etwa, daß in der faktischen Erfahrung jener Zusammenhang der Personenliebe mit der Dauer nicht erfüllt bleibt, daß eine Zeit kommt, da wir die Person »nicht mehr lieben«, so pflegen wir daher zu sagen entweder: »Ich habe mich getäuscht, ich habe die Person nicht geliebt; es war z. B. nur eine Interessengemeinschaft usw., was ich für Liebe hielt«; oder: »ich habe mich in der wirklichen Person (und ihrem Wert) getäuscht«.

Existenz überhaupt ein positiver Wert. Analog wie der Pessimismus den Satz, daß die Nichtexistenz eines negativen Wertes selbst ein positiver Wert sei, umdeutet in den Satz, es sei die Nichtexistenz überhaupt ein positiver Wert.

1) Es ist ein Irrtum, wenn z. B. David Hume die Zeit überhaupt nur an der »Sukzession« verschiedener Inhalte haften läßt, also annimmt, daß — bestünde die Welt aus einem einzigen, gleichbleibenden Inhalt — auch keine Zeit wäre, wenn er die »Dauer« also nur in der Relation zweier Sukzessionen von verschiedener Geschwindigkeit bestehen läßt. »Dauer« ist nicht eine bloße Sukzessionsdifferenz, sondern eine positive Qualität, die auch ohne jede Sukzessionserscheinung erschaubar ist.



Denn das »sub specie quadam aeterni« gehört zum Wesen des echten Liebesaktes. Andererseits ist an diesem Beispiel klar zu sehen, daß die bloße faktische Dauer einer Gemeinschaft natürlich gar nicht beweist, daß Liebe das Band ist, das sie begründet. Auch eine Interessengemeinschaft oder Gewohnheit z. B. kann beliebig lange faktisch währen, ebenso lange — oder länger — wie eine faktische »Personenliebe«. Gleichwohl liegt es im Wesen der Interessengemeinschaft, d. h. bereits in dem Wesen solcher Intention und des in ihr erscheinenden Wertes, — nämlich des Nutzens — gegenüber der Liebe und den zu ihr gehörigen Werten, »flüchtig« zu sein. Ein sinnlich Angenehmes, das wir genießen, resp. das betreffende »Gut«, mag beliebig lang oder kurz (in der objektiven Zeit) dauern; und ebenso das faktische Fühlen dieses Angenehmen! Gleichwohl liegt es im Wesen dieses Wertes, daß er z. B. schon dem Werte der Gesundheit gegenüber, erst recht etwa dem Werte der »Erkenntnis« gegenüber, »als wechselnd« gegeben ist; und dies in jedem Akte seiner Erfassung.

Am deutlichsten wird dies bei den qualitativ grundverschiedenen Akten, in denen wir Werte fühlen, und den Werten dieser Erlebnisse.[1] So etwa gehört es zum Wesen der »Seligkeit« und ihres Gegensatzes, der »Verzweiflung«, daß sie im Wechsel von »Glück« und »Unglück« verharren und »dauern« — gleichgültig, wie lange sie objektiv währen mögen; zum Wesen von »Glück« und »Unglück«, daß sie im Wechsel von »Freuden« und »Leiden«, zum Wesen einer »Freude« und eines »Leides«[2], daß sie im Wechsel z. B. der (vitalen) »Behaglichkeit« und »Unbehaglichkeit«, zum Wesen der »Behaglichkeit« und »Unbehaglichkeit«, daß sie im Wechsel sinnlicher Wohl- und Schmerzzustände verharren und dauern. Hier liegt schon in der »Qualität« des betreffenden Gefühlserlebnisses auch die »Dauerhaftigkeit« wesensnotwendig inbegriffen; sie sind, wann immer, wem immer und wie lange immer sie faktisch gegeben sind, als »dauernd« oder »wechselnd« gegeben. Wir erleben in ihnen selbst, wo wir sie erleben — ohne auf die Erfahrung ihrer faktischen Dauer warten zu müssen —, eine bestimmte »Dauerhaftigkeit« und damit ein bestimmtes Maß von zeitlicher »Ausgebreitetheit« in der Seele und einer »Durchdrungenheit« der Person von ihnen, die zu ihrem Wesen gehört. Insofern also kommt diesem »Kriterium« der »Höhe« eines Wertes zweifellos eine Be-

1) Werterlebnisse und die Erlebniswerte dieser Erlebnisse von Werten sind natürlich zu scheiden.

2) Als phänomenologische Einheiten genommen.

deutung zu. Die niedersten Werte sind zugleich die wesenhaft »flüchtigsten«, die höchsten zugleich die »ewigen« Werte. Und dies ist ganz unabhängig z. B. von der empirischen »Abstumpfbarkeit« alles bloß sinnlichen Fühlens und ähnlichem, was nur zur psychophysischen Beschaffenheit der besonderen Träger des Fühlens gehört.

Ob aber dieses »Kriterium« auch ein ursprüngliches Wesenskriterium für die Höhe der Werte ist, ist eine andere Frage.

2. Auch das ist zweifellos, daß die Werte um so »höher« sind, je weniger sie »teilbar« sind — d. h. zugleich, je weniger sie bei der Teilnahme Mehrerer an ihnen »geteilt« werden müssen. Die Tatsache, daß die Teilnahme Mehrerer z. B. an »materiellen« Gütern nur durch deren Teilung möglich ist (ein Stück Tuch, ein Laib Brot usw.), hat ihre letzte phänomenologische Basis darin, daß die Werte des sinnlich Angenehmen wesenhaft deutlich extensiv[1] sind und die ihnen entsprechenden Gefühlserlebnisse am Körper lokalisiert und gleichfalls extensiv auftreten. So ist das Angenehme des Süßen usw. auf dem Zucker ausgebreitet und das entsprechende sinnliche Gefühl auf der »Zunge«. Diese einfache phänomenologische Tatsache, die auf das Wesen dieser Wertart und dieses Gefühlszustandes geht, ist es, die zur Folge hat, daß auch die materiellen »Güter« nur dadurch zur Verteilung kommen können, daß sie selbst geteilt werden und daß ihr Wert in einer wechselnden Proportion zu ihrer dinglichen Größe steht — und zwar in demselben Maße, als sie noch ungeformt sind, also »rein« materielle Güter sind. So ist z. B. ein Stück Tuch auch — ungefähr — das Doppelte wert wie die Hälfte des Stückes. Die Größe des Wertes richtet sich hier noch nach der Größe seiner Träger. Dazu steht z. B. im äußersten Gegensatze das »Kunstwerk«, das von Hause aus »unteilbar« ist und von dem es kein »Stück« Kunstwerk geben kann. Es ist daher wesensgesetzlich ausgeschlossen, daß derselbe Wert von der Art des »sinnlichen Angenehmen« ohne Teilung seines Trägers und damit seiner selbst von einer Mehrheit von Wesen gefühlt — und genossen — werden kann. Darum liegt auch der »Interessenkonflikt« hinsichtlich des Strebens nach Realisierung dieser Werte ebenso wie hinsichtlich ihres Genusses im Wesen dieser Wertart — noch ganz abgesehen von der vorhandenen Gütermenge (die nur für den sozialen Wirtschaftswert der materiellen Güter ins Gewicht fällt); d. h.

1) »Extensiv« besagt noch nicht »in räumlicher Ordnung«, geschweige denn »meßbar«. So ist ein Schmerz im Beine oder ein sinnliches Gefühl seiner Natur nach lokalisiert und extensiv — darum aber durchaus nicht raumartig geordnet, geschweige gar »im« Raume.



aber auch, es gehört zum Wesen dieser Werte, daß sie die Individuen, die sie fühlen, trennen und nicht vereinen.[1]

Anders verhalten sich hingegen — um den äußersten Gegensatz hierzu zuerst zu nennen — die Werte des »Heiligen«; desgleichen schon die Werte der »Erkenntnis«, des »Schönen« usw. und die ihnen entsprechenden geistigen Gefühle. Bei ihnen fehlt mit der Teilnahme an der Ausdehnung und mit der Teilbarkeit auch die Nötigung, daß ihre Träger geteilt werden, wenn sie von einer Mehrheit von Wesen gefühlt und erlebt werden sollen. Ein Werk geistiger Kultur kann gleichzeitig von beliebig vielen erfaßt und in seinem Werte gefühlt und genossen werden. Denn es liegt im Wesen der Werte dieser Art (wie immer dieser Satz durch die Existenz der Träger dieser Werte und deren Stofflichkeit, durch die Begrenztheit des möglichen Zugangs zu diesen Trägern, z. B. Kaufen von Büchern, Unzugänglichkeit der materiellen Träger des Kunstwerks, scheinbar relativ wird), ohne jede Teilung und Verminderung schrankenlos mitteilbar zu sein. Nichts aber vereint die Wesen so unmittelbar und innig, wie die gemeinsame Anbetung und Verehrung des »Heiligen«, das seinem Wesen nach einen »materiellen« Träger — wenn auch nicht ein solches Symbol – ausschließt. Und hier an erster Stelle des »absolut« und »unendlich Heiligen«, der unendlichen heiligen Person — des »Göttlichen«. Dieser Wert — des »Göttlichen« — ist prinzipiell jedem Wesen zu »eigen«, eben da es der unteilbarste ist. Wie immer das faktisch als »heilig« in der Geschichte zur Geltung Gekommene (z. B. in den Religionskriegen und konfessionellen Streitigkeiten) die Menschen getrennt haben mag, so liegt es doch schon im Wesen der Intention auf das Heilige, daß sie eint und verbindet. Alle mögliche Trennung liegt hier nur in seinen Symbolen und Techniken — nicht in ihm selbst.

Aber so sicher es sich hier — wie diese Beispiele zeigen — um »Wesenszusammenhänge« handelt, so fraglich ist es doch, ob das Kriterium der Ausdehnung und Teilbarkeit das ursprünglichste Wesen von »höheren« und »niederen« Werten ausmacht.

3. Ich sage, daß der Wert von der Art b den Wert von der Art a »fundiere«, wenn ein bestimmter einzelner Wert a nur gegeben sein kann, sofern irgendein bestimmter Wert b bereits

---

1) Auch ein »Mitfühlen« ist bei dem Fühlen dieser Werte am meisten ausgeschlossen. Es ist nicht möglich, einen sinnlichen Genuß so mitzufühlen wie eine Freude, oder einen Schmerz (im strengen Sinne) wie ein Leid. Siehe hierzu meine Abhandlung »Zur Phänomenologie des Mitgefühls und von Liebe und Haß«, Niemeyer, 1913.



gegeben ist; und dies wesensgesetzlich! Dann ist aber der jeweilig »fundierende« Wert, d. h. hier der Wert b, auch jeweilig der »höhere« Wert. So ist der Wert des »Nützlichen« »fundiert« in dem Wert des »Angenehmen«. Denn das »Nützliche« ist der Wert dessen, was sich – ohne Schluß – schon in der unmittelbaren Anschauung als »Mittel« zu einem Angenehmen ausweist, z. B. der »Werkzeuge«. Ohne das Angenehme gäbe es kein »Nützliches«. Andererseits ist der Wert des Angenehmen – ich meine das Angenehme als Wert – wesensgesetzlich »fundiert« in einem vitalen Wert, z. B. der Gesundheit; das Fühlen eines Angenehmen (resp. sein Wert) aber im Werte des Fühlens des Lebewesens (z. B. seiner Frische, Kraft), das diesen Wert des Angenehmen durch sein sinnliches Fühlen erfaßt. Auch der rein vitale – subjektive – »Lebenswert« – unabhängig von allen geistigen Werten – erschöpft sich nicht in Gefühlen des Angenehmen, sondern regiert die Fülle der Qualitäten und die Größe der Werte »Angenehm«, die ein Wesen fühlt. Dieser Satz ist als Wesensgesetz ganz unabhängig von allen induktiven Erfahrungen, die z. B. über die Beziehungen von faktischer Gesundheit und faktischer Krankheit zu Lust- und Unlustgefühlen beim Menschen bestehen – daß z. B. viele Lungenkrankheiten, der Erstickungstod in einer bestimmten Phase, die Euphorie in der Paralyse usw. mit starken Lustgefühlen verbunden sind, oder daß die Ausreißung eines Nagels (trotz der Bedeutungslosigkeit der Existenz dieses Organes für den ganzen Lebensprozeß) größeren Schmerz verursacht, wie die Abtragung der Großhirnrinde, trotz ihrer Tödlichkeit, und analoge Tatsachen. Denn es ist evident, daß der Wert des Angenehmen des kranken Lebens dem Werte des Angenehmen des gesunden Lebens auch bei Gleichheit der Annehmlichkeit oder größerer Annehmlichkeit des kranken Lebens untergeordnet ist. Wer – auch der beliebig Unglückliche – würde den Paralytiker um seine Euphorie »beneiden«? Obengenannte Tatsachen zeigen nur, daß wir zwischen dem vitalen Wohle des ganzen Organismus (als Träger des Lebenswertes) und seiner Teile, z. B. Organe, Gewebe usw., zu unterscheiden haben (als Träger von Lebenswerten). Die Grenze des Lebenswertes nach unten oder der »Tod« hebt wesensgesetzlich auch den Wert des Angenehmen auf (resp. der ganzen Wertsphäre des »Angenehmen« und »Unangenehmen«). Es ist also irgendein »positiver Lebenswert« »fundierend« für diese Wertreihe.

So unabhängig nun aber auch die Wertreihe des Edlen und Gemeinen von der Wertreihe der eigentlich geistigen Werte (z. B. Erkenntnis, Schönheit usw.) ist, so ist doch auch diese Wertreihe noch

in jener letzteren »fundiert«. Denn nur sofern das Leben selbst (in aller seiner Ausgestaltung) Träger von Werten ist, die nach einer absolut objektiven Rangordnung der Werte eine bestimmte Höhe einnehmen, hat es ja faktisch diese Werte. Eine solche »Rangordnung« ist aber nur durch geistige Akte erfaßbar, die nicht selbst wieder vital bedingt sind. Daß beispielsweise der Mensch das Wertvollste aller Lebewesen ist, das wäre nur eine »anthropomorphe« Einbildung, wenn der Wert dieser Werterkenntnis mit allen geistigen Werten (und also auch dem Wert dieser Erkenntnis, »daß der Mensch das wertvollste Lebewesen ist«), auf »den Menschen relativ« wäre. Aber faktisch ist jener Satz unabhängig vom Menschen »für« den Menschen (das »für« im objektiven Sinne) »wahr«. Nur sofern es geistige Werte gibt und geistige Akte, in denen sie erfaßt werden, hat das Leben schlechthin — abgesehen von der Differenzierung der vitalen Wertqualitäten untereinander — einen Wert. Wären die Werte »relativ« auf das Leben, so hätte das Leben selbst keinerlei Wert. Es wäre selbst ein wertindifferentes Sein.

Alle möglichen Werte aber sind »fundiert« auf den Wert eines unendlichen persönlichen Geistes und der vor ihm stehenden »Welt der Werte«. Die Werte erfassenden Akte sind selbst nur die absolut objektiven Werte erfassend, sofern sie »in« ihm vollzogen werden, und die Werte nur absolute Werte, sofern sie in diesem Reiche erscheinen.

4. Als ein Kriterium der Werthöhe gilt auch die »Tiefe der Befriedigung«, welche schon ihr Fühlen begleitet. Aber sicher besteht ihre »Höhe« nicht in der »Tiefe der Befriedigung«. Gleichwohl ist es ein Wesenszusammenhang, daß der »höhere Wert« auch eine »tiefere Befriedigung« gibt.[1] Was hier »Befriedigung« genannt wird, hat mit Lust nichts zu tun, wie sehr auch »Lust« ihre Folge sein mag. »Befriedigung« ist ein Erfüllungserlebnis. Nur da, wo eine Intention auf einen Wert durch dessen Erscheinen erfüllt wird, stellt es sich ein. Ohne Annahme objektiver Werte gibt es keine »Befriedigung«. »Befriedigung« ist aber andererseits nicht notwendig an ein »Streben« gebunden. Sie ist von dem Erfüllungserlebnis, z. B. bei der Realisierung des Gewünschten oder bei dem Eintreten eines Erwarteten, noch verschieden, wie sehr dies auch Spezialfälle davon sind. Gerade im ruhigen Fühlen und dem vollen gefühlsmäßigen »Besitzen« eines positiv wertvollen Gutes ist sogar der reinste Fall der »Befriedigung« gegeben, d. h. da, wo alles »Streben« schweigt; auch

1) Eine Rückführung des höheren Wertes auf den Wert der tieferen Befriedigung hat mit Feinheit H. Cornelius versucht (s. Einleitung in die Philosophie).



muß nicht notwendig ein Streben vorhergegangen sein, damit Befriedigung eintrete. »Befriedigung« bereitet schon das bloße Erfassen von Werten, gleichgültig ob sie vorher in einem Streben oder Wollen als »zu realisierend« gegeben waren oder nicht. Von dem »Grade« der Befriedigung aber müssen wir die hier allein in Betracht kommende »Tiefe« unterscheiden. »Tiefer« als eine andere aber nennen wir eine Befriedigung im Fühlen eines Wertes dann, wenn ihr Dasein sich unabhängig erweist vom Fühlen des anderen Wertes und der damit verbundenen »Befriedigung«, diese aber abhängig von jener. Es ist z. B. ein ganz eigentümliches Phänomen, daß uns sinnliche Vergnügungen oder harmlose äußerliche Freuden (z. B. an einem Feste oder an einem Spaziergange) dann und nur dann voll »befriedigen«, wenn wir in der »zentraleren« Sphäre unseres Lebens — da wo es uns »ernst« ist — uns »befriedigt« fühlen. Nur gleichsam auf dem Hintergrund dieses tieferen Befriedigtseins ertönt auch das voll befriedigte Lachen über die äußerlichsten Freuden des Lebens, wogegen umgekehrt bei Nichtbefriedigung in jenen zentralen Schichten an die Stelle der vollen Befriedigung an dem Fühlen der niedrigeren Werte sofort ein »unbefriedigtes« rastloses Suchen nach Genußwerten tritt, so daß man geradezu schließen kann, daß jede der tausend Formen des praktischen Hedonismus immer ein Zeichen einer »Unbefriedigtheit« hinsichtlich der höheren Werte ist. Denn der Grad des Suchens nach Lust steht mit der Tiefe der Befriedigung an einem Gliede der Rangreihe in umgekehrtem Verhältnis.

Aber wie immer diese Kriterien für das Höhersein eines Wertes auf Wesenszusammenhängen beruhen mögen, den letzten Sinn dieses Höherseins vermögen sie nicht zu geben. Gibt es nicht noch ein tiefer liegendes Prinzip als die genannten, durch das wir den letzten Sinn dieses »Höherseins« zu erfassen vermögen? Und aus dem sich die bisher genannten Kriterien herleiten lassen?

5. Wie immer die »Objektivität« und die »Tatsachennatur« allen »Werten« zukommt und ihre Zusammenhänge unabhängig sind von der Realität und dem realen Zusammenhang der Güter, in denen sie wirklich sind, so besteht doch zwischen ihnen noch ein Unterschied, der auch mit Apriorität und Aposteriorität nichts zu tun hat: das ist die Stufe der »Relativität der Werte« oder auch ihr Verhältnis zu den »absoluten Werten«.[1]

---

1) Ein »relativer« Wert ist darum, weil er relativ ist, durchaus kein »subjektiver« Wert. Ein halluziniertes Körperding ist z. B. »relativ« auf ein In-



Der grundlegende gegenseitige Wesenszusammenhang zwischen Akt und Gegenstand bringt es mit sich, daß wir da auch keine objektive Existenz von Werten oder Wertarten voraussetzen dürfen (von wirklichen Gütern, die Werte dieser Art tragen, ganz abgesehen), wo sich nicht auch zum Erleben dieser Wertart zugehörige Akt- und Funktionsarten finden. Für ein nicht sinnlich fühlendes Wesen z. B. existiert auch kein Wert des Angenehmen. Wohl existiert für es der Tatbestand, »daß es sinnlich fühlende Wesen gibt«, und »daß sie die Werte des Angenehmen fühlen« — auch der Wert dieses Tatbestandes und seiner einzelnen Fälle. Aber der Wert des Angenehmen selbst besteht für ein so gedachtes Wesen nicht. Niemand wird von Gott z. B. zu denken wagen, er erlebe alle Werte des Angenehmen, die Tiere und Menschen erleben. In diesem Sinne sage ich, es sei der Wert des Angenehmen »relativ« auf »sinnlich-fühlende Wesen«; es sei z. B. auch die Wertreihe »edel und gemein« relativ auf »Lebewesen«. Dagegen sage ich, es seien absolute Werte diejenigen Werte, die für ein »reines« Fühlen (Vorziehen, Lieben), d. h. für ein von dem Wesen der Sinnlichkeit und dem Wesen des Lebens in seiner Funktionsart und seinen Funktionsgesetzen unabhängiges Fühlen existieren. Solcher Art sind z. B die sittlichen Werte. Im reinen Fühlen vermögen wir — ohne die sinnlichen Gefühlsfunktionen, durch die wir selbst (oder Andere) Angenehmes genießen, zu vollziehen — das Fühlen dieser Werte wohl noch (und zwar gefühlsmäßig) zu »verstehen«; aber wir vermögen sie nicht selbst zu fühlen. So kann Gott die Schmerzen »verstehen«, ohne sie zu fühlen.

Eine so geartete Relativität des Seins der Wertarten selbst hat natürlich mit der ganz anderen Relativität der Güterarten, die jeweilige Träger einer solchen Wertart sind, nichts zu tun. Denn diese Güterarten sind ja außerdem noch relativ auf die besondere faktische Konstitution, d. h. die psychophysische Konstitution der betreffenden realen Wesen. Die Tatsachenreihen von der Art, daß z. B. dieselben Sachen, die für die einen Tiere Gifte sind, für andere Tiere Nahrung sind, oder daß für den pervertierten Trieb eines Art-

dividuum; gleichwohl ist dieser Gegenstand nicht »subjektiv«, wie es ein »Gefühl« ist; eine Gefühlshalluzination z. B. ist zugleich »subjektiv« und »relativ« auf das Individuum; ein wirkliches Gefühl aber ist »subjektiv«, aber nicht »relativ auf das Individuum« — auch wenn z. B. nur das Individuum Zugang zur Erkenntnis seiner Realität hat. Andererseits aber ist auch ein Spiegelbild — ohne relativ auf das Individuum zu sein — ein auf Spiegel und gespiegelten Gegenstand »relatives« physikalisches Phänomen.



gliedes das angenehm ist, was für das normale Glied der Art »unangenehm« und »peinlich« ist usw., bestimmen nur eine Relativität der Werte in Beziehung auf die jeweiligen Gütereinheiten; sie stellen aber durchaus keine Seinsrelativität der Werte selbst dar. Diese Relativität ist eine solche »zweiter Ordnung«, die mit jener Relativität »erster Ordnung« nichts zu tun hat. Man kann nun aber jene Relativität der Wertarten selbst durchaus nicht auf die Relativität der Güter (in Bezug auf die Wertarten) zurückführen. Sie ist davon wesensverschieden. Z. B. gibt es auch zwischen relativen Werten »apriorische« Zusammenhänge, nicht aber zwischen Gütern.[1]

In diesem Sinne der Worte »relativ« und »absolut« nun behaupte ich, daß es ein Wesenszusammenhang sei, daß die in der unmittelbaren Intuition »als höher« gegebenen Werte auch diejenigen sind, die im Fühlen und Vorziehen selbst (nicht also erst durch Überlegung) als die dem absoluten Werte näheren Werte gegeben sind. Es gibt ganz unabhängig von »Urteil« und »Überlegung« ein unmittelbares Fühlen der »Relativität« eines Wertes, für welche die Variierbarkeit des relativen Wertes bei gleichzeitiger Konstanz des weniger »relativen« (handle es sich dabei um Variierung und Konstanz in Hinsicht auf »Dauer«, »Teilbarkeit«, »Tiefe der Befriedigung«) wohl eine Bestätigung, nicht aber ein Beweis ist. So hat der Wert einer Erkenntnis der Wahrheit oder die stille in sich ruhende Schönheit eines Kunstwerkes — ganz unabhängig von der Prüfung ihres Standhaltens — gegenüber der »Erfahrung des Lebens« — die uns vielleicht häufiger von den wahren absoluten Werten abführt, als sie uns ihnen zuführt — eine phänomenale Abgelöstheit von dem gleichzeitigen Gefühl unseres Lebens und erst recht unserer sinnlichen Zustände; so hat im echten reinen Liebesakt zu einer Person schon in seinem Erleben — ohne Prüfung seines Standhaltens in den Wechselfällen von Glück und Leid und inneren und äußeren Schicksalen des Lebens — der Wert dieser Person eine Abgelöstheit von allen gleichzeitig bestehenden, im Gefühl gegebenen Wertschichten unserer persönlichen Wertewelt, sofern wir sie noch an unsere Sinne und unsere Lebensgefühle gebunden erleben, so daß uns ganz unmittelbar in der Art der Wertgegebenheit auch die Gewähr (nicht etwa die »Folgerung«) aufgeht, daß hier ein absoluter Wert vorliegt. Es ist nicht das

1) Nur daß es für alle Werte auch »Güter« geben muß, ist ein absolut apriorischer Zusammenhang.

faktische Standhalten in der Erfahrung oder die Verallgemeinerungsfähigkeit des Urteils: »Dies ist ein absoluter Wert für *alle* Lebensmomente unseres Lebens«, die uns jene *Evidenz* des absoluten Wertes *gibt*, sondern es ist die *gefühlte Absolutheit* seiner, die uns jetzt schon den Gedanken eines Aufgebens oder eines Verzichtes auf ihn zugunsten anderer Werte als »*mögliche Schuld*« und als »Abfall« von der eben erreichten Höhe unserer Wertexistenz fühlen macht.

Während die »Relativität« der Werte auf Gütereinheiten (und damit auch auf unsere psychophysische Konstitution) erst durch Urteil und Schluß gefunden ist – durch Vergleichung und Induktion –, ist *diese Relativität* und *Absolutheit* auch im Fühlen unmittelbar gegeben. Hier vermögen uns die Urteilssphäre und die zu ihr gehörigen Akte des Vergleichens und der Induktion die unmittelbare Tatsache des im Fühlen des Wertes selbst gegebenen »Relativseins« oder »Absolutseins« seiner viel eher zu verstecken als sie aufzuklären. Es gibt eine *Tiefe* in uns, wo wir immer heimlich wissen, was es mit den von uns erlebten Werten hinsichtlich *ihrer* »Relativität« für eine Bewandtnis hat;[1] wie immer wir sie uns auch durch Urteil, Vergleich und Induktion zu *verstecken* suchen mögen.

Das Wesensmerkmal (als ursprünglichstes) ist also für den »höheren Wert«, daß er der *weniger* »*relative*«, für den »höchsten« Wert, daß er der »*absolute*« Wert ist. Die anderen Wesenszusammenhänge sind auf diesen gegründet.

4. *Apriorische Beziehungen zwischen Werthöhe und »reinen« Trägern der Werte.*

Was wir an erster Stelle von einer Ethik zu fordern haben, das ist, die in dem Wesen der Werte gegründete Ordnung nach »höher« und »niedriger« – soweit sie unabhängig ist von allen möglichen positiven Güter- und Zwecksystemen – nun auch *festzustellen*. Dies kann nicht an dieser Stelle unsere Aufgabe sein. Hier genüge es, die *Arten* apriorischer Ordnungen von Werten näher zu kennzeichnen.

Wir finden hier aber zwei Ordnungen, von denen die eine die Höhe der Werte nach ihren *wesenhaften Trägern* bestimmt

---

1) »Skeptiker«, »Anthropologist«, ist in der Theorie immer nur der, der fühlt, daß *er so recht* und *eigentlich* nichts »weiß« – im Gegensatze z. B. zu Sokrates, der weiß und es auch fühlt, er *wisse*, »daß er nichts weiß«; in der Moral aber der, der (heimlich) fühlt, daß »seine Werte keine absoluten Werte sind« – im Gegensatze zu dem Worte Jesu »Niemand ist gut«, bei dem er im Fühlen des »absoluten« Wertes fühlt, daß *Niemand* sein Träger ist – außer Gott.

im Range geordnet enthält; wogegen die andere Ordnung eine rein materiale Ordnung ist, insofern sie zwischen den letzten Einheiten der Wertqualitätenreihen — die wir »Wertmodalitäten« nennen wollen — stattfindet. Hier ist zunächst von der ersten dieser Ordnungen die Rede. Sie kann gegenüber der zweiten auch — relativ — »formal« heißen.

Ich gebe zunächst einen kurzen Überblick über die wesenhaften Träger von Werten.

a) Person- und Sachwerte.

Unter »Personwerten« verstehen wir hier alle Werte, die der Person selbst unmittelbar zukommen. Unter Sachwerten aber alle Werte von Wertdingen, wie sie die »Güter« darstellen. Unter den »Gütern« kann es dann wieder materielle Güter (Genußgüter und Nutzgüter), vital wertvolle Güter (wie z. B. alle Wirtschaftsgüter) und »geistige Güter«, wie z. B. Wissenschaft und Kunst usw., d. h. die eigentlichen »Kulturgüter« geben. Dagegen gehören zu den Personwerten 1. die Werte der Person »selbst« und 2. die Tugendwerte. In diesem Sinne sind nun Personwerte ihrem Wesen nach höhere Werte wie Sachwerte.

b) Eigen- und Fremdwerte.

Die Einteilung der Werte in »Eigen- und Fremdwerte« hat mit jener von Person- und Sachwerten nichts zu tun. Eigenwerte und Fremdwerte können ja wiederum »Person-« und »Sachwerte« sein; desgleichen »Aktwerte«, »Funktionswerte« und »Zustandswerte«. Fremdwerte und Eigenwerte sind an Höhe gleich.[1] Dagegen ist es fraglich (und soll hier, wo wir ja nur die Arten der apriorischen Beziehungen, nicht aber sie selbst auseinandersetzen, nicht weiter untersucht werden), ob nicht schon das Erfassen eines »Fremdwertes« einen höheren Wert hat, als das Erfassen eines »Eigenwertes«; sicher aber ist es, daß die Akte der Realisierung eines Fremdwertes höherwertig sind, als jene der Realisierung eines Eigenwertes.

c) Aktwerte, Funktionswerte, Reaktionswerte.

Träger von Werten sind weiterhin die Akte (z. B. Erkenntnisakte, Akte von Liebe und Haß, Willensakte), die Funktionen (z. B. Hören, Sehen, Fühlen usw.), sodann die Antwortsreaktionen,

1) Es ist ein richtiger Beweis, den Eduard v. Hartmann gibt (s. »Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins«), daß Fremdwerte für höher als Eigenwerte nur gelten können, wenn der Pessimismus gilt (im ontologischen Sinne), d. h. wenn das Sein selbst ein Unwert ist. Huldigten wir dieser (falschen) pessimistischen Voraussetzung, so würden wir ihm zustimmen.



wie »Sich freuen über etwas«, darunter die Reaktionen gegen andere Menschen, wie Mitfühlen, Rache usw., die den »spontanen Akten« gegenüberstehen. Sie sind alle den Personwerten an Wert untergeordnet. Aber auch zwischen ihren Werten gibt es apriorische Beziehungen hinsichtlich ihrer Werthöhe. So sind die Aktwerte – an sich – höher wie die Funktionswerte und beide höher als die bloßen »Antwortsreaktionen«, die spontanen Verhaltungsweisen aber höher als die reaktiven.

d) Gesinnungs-, Handlungs-, Erfolgswerte.

Analog sind die Gesinnungswerte und Handlungswerte (die beide noch »sittliche« Werte sind im Unterschiede von den »Erfolgswerten«), sowie die dazwischenliegenden Wertträger, wie »Absicht«, »Vorsatz«, »Entschluß«, »Ausführung«, Träger von Werten, die (unangesehen ihres besonderen Gehalts) in einer bestimmten Höhenordnung stehen. Auch diese sei hier nicht entwickelt.

e) Intentionswerte und Zustandswerte.

Alle Werte von intentionalen Erlebnissen sind gleichfalls an sich höher, als die Werte von bloß zuständlichen Erlebnissen, z. B. den sinnlichen und leiblichen Gefühlszuständen. Die Erlebniswerte entsprechen hierbei ihrer Höhe nach der Höhe der erlebten Werte.

f) Fundamentwerte, Formwerte und Beziehungswerte.

Träger von Werten sind innerhalb aller Verbindungen von Personen einmal die Personen selbst, sodann die Form, in der sie verbunden sind, drittens die Beziehung, die ihnen innerhalb dieser Form als erlebt gegeben ist. So haben wir z. B. bei einer Freundschaft oder der Ehe einmal die Personen als »Fundamente« dieses Ganzen, zweitens die »Form« der Verbindung, endlich die (erlebte) »Beziehung« der Personen innerhalb dieser Form zu unterscheiden; so ist etwa der Wert der Eheform, die historisch ganz unabhängig von den besonderen Beziehungserlebnissen und ihrem Werte wechselt (also von »guten« und »schlechten« Ehen, die in allen »Formen« möglich sind) zu scheiden von dem Wert der Beziehung, die innerhalb dieser Form zwischen den Personen besteht. Aber auch die Beziehung selbst ist ein besonderer Wertträger, dessen Wert nicht in den Werten der Fundamente und der Form aufgeht. Es ist aber nun alle »Gemeinschaft« als sittlicher Wertträger von einem apriorischen Wertverhältnis zwischen diesen Wertarten beherrscht. Wir unterlassen es, dasselbe an dieser Stelle auszusprechen.

g) Individual- und Kollektivwerte.

Nichts mit den ebengenannten Trägern von Werten, aber auch nichts mit dem Gegensatz von »Eigen-« und »Fremdwerten« hat die Scheidung von »Individual-« und »Kollektivwerten« zu tun. Bin ich auf Eigenwerte gerichtet, so können dies wiederum Individual- oder Kollektivwerte sein, etwa Werte, die mir »als Mitglied« oder als »Repräsentant« eines »Standes«, eines »Berufes«, einer »Klasse« — oder als Werte meiner Individualität zu eigen sind. Und ebenso, wenn ich auf die Werte Anderer gerichtet bin.[1] Mit dem Gegensatz der »Fundament-«, »Form-« und »Beziehungswerte« fällt aber der Unterschied von Individual- und Kollektivwerten ebensowenig zusammen. Jene sind Trägerunterschiede von Werten, die in dem Ganzen einer erlebten »Gemeinschaft« liegen, wobei wir unter »Gemeinschaft« nur ein von allen ihren »Gliedern« erlebtes Ganzes, nicht aber eine nur faktisch bestehende, (mehr oder weniger) künstliche und gedachte Einheit bloß objektiv aufeinanderwirkender Elemente verstehen, welch letztere Einheit eine »Gesellschaft« ist. »Kollektivwerte« sind nun aber stets »Gesellschaftswerte«, und ihre Träger bilden nicht erlebte »Ganze«, sondern Mehrheiten einer begrifflichen Klasse. »Gemeinschaften« können aber gegenüber einem »Kollektivum« wieder »Individuen« darstellen, z. B. eine individuelle Ehe, Familie, Gemeinde, Volk usw. gegenüber einer Gesamtheit der Ehen, Familien, eines Landes oder der Gesamtheit der Völker usw.

Auch zwischen Individual- und Kollektivwerten überhaupt finden sich aprioristische Wertbeziehungen.

h) Selbstwerte und Konsekutivwerte.

Unter den Werten gibt es solche, die unabhängig von allen anderen Werten ihren Wertcharakter bewahren, und solche, zu deren Wesen eine phänomenale (anschaulich fühlbare) Bezogenheit auf andere Werte gehört, ohne die sie aufhören, »Werte« zu sein. Ich nenne die ersteren »Selbstwerte«, die letzteren »Konsekutivwerte«. Beachten wir aber wohl: alle Dinge, die sich nur als »Mittel« darstellen zur kausalen Hervorbringung von Gütern, desgleichen alle

1) So ist z. B. die Liebe (im christlichen Sinne) durchaus Individualliebe, sowohl als Selbstliebe wie als Fremdliebe, als welche sie »Nächstenliebe« heißt; nicht aber die Liebe zu jemand als Glied z. B. des Arbeiterstandes oder sonst als »Vertreter« oder »Repräsentant« eines Kollektivums. »Soziale Gesinnung« für den Arbeiterstand hat mit »Nächstenliebe« nichts zu tun; die letztere geht wohl auch den »Arbeiter«, aber lediglich als menschliches Individuum.



bloßen Wertsymbole (sofern sie nur dies sind) haben darum überhaupt keine unmittelbaren oder phänomenalen Werte, oder sind keine selbständigen Wertträger. Denn der sog. Wert des bloßen »Mittels«, der einer Sache zugebilligt wird (in Form eines »Urteils«[1]), kommt ihr dann erst vermöge eines schließenden Denkaktes (oder einer Assoziation) zu, durch den sie sich als »Mittel« darstellt. Desgleichen haben bloße Symbole für Werte (wie z. B. das Papiergeld) an sich keinerlei phänomenalen Wert. Nicht also diese Werte »von Mitteln« und diese »Wertsymbole« nennen wir Konsekutivwerte. Die »Konsekutivwerte« sind noch phänomenale Werttatsachen. Z. B. ist ein echt konsekutiver Wert jede Art von »Werkzeugswert«. Denn im Werte des Werkzeugs ist immer wahrhaft ein Wert anschaulich, der zwar einen »Hinweis« auf den Wert einer durch das Werkzeug hervorzubringenden Sache einschließt, der aber phänomenal »gegeben« — schon vor dem Werte des Produktes selbst — und nicht erst erschlossen ist aus dem gegebenen Werte des Produktes. Wir müssen daher den Wert, den etwas »als Mittel hat« oder »haben kann«, völlig scheiden von dem Wert, der den Mitteln, sofern sie anschaulich »als Mittel« gegeben sind, selbst zukommt, und der seinen Trägern anhaftet, ganz unabhängig davon, ob sie als Mittel tatsächlich gebraucht werden oder nicht, und in welchem Maße. In diesem Sinne sind alle spezifisch »technischen Werte« auch echte Konsekutivwerte. Unter ihnen stellt das »Nützliche« den (echten) Konsekutivwert in Bezug auf den Selbstwert des Angenehmen dar. Aber auch die höheren Werte zerfallen in Selbstwerte und technische Werte; und es gibt für jede Art der höheren Werte wieder ein besonderes Bereich technischer Werte. (Siehe hierzu das folgende Kapitel.)

Eine zweite Grundart von Konsekutivwerten (neben den »technischen« Werten) sind die »Symbolwerte«. Sie sind nicht etwa dasselbe wie die puren »Wertsymbole«, die überhaupt keine — phänomenalen — Wertträger sind. Ein echter Symbolwert ist z. B. die »Fahne« eines Regiments, in der gleichzeitig die Ehre und die Würde des Regiments symbolisch konzentriert ist, die aber eben hierdurch auch selber einen phänomenalen Wert hat, der mit ihrem Wert als Tuch usw. gar nichts zu tun hat.[2] In diesem Sinne sind auch alle »sakramentalen Dinge« echte Symbolwerte (die »res sacrae«), nicht bloß Wertsymbole. Ihre spezifische symbolische

1) Nicht einer Beurteilung, die gegebene Werte voraussetzt.
2) Ebenso des »Königs Rock«, der »Talar des Priesters« usw.

Funktion, auf ein Heiliges (bestimmter Art) hinzudeuten, wird hier wieder Träger einer besonderen Wertart (unabhängig von den symbolisierten Dingen); eben dies erhebt sie über bloße »Symbole für Werte«.

Auch zwischen den Selbstwerten und Konsekutivwerten gibt es apriorische Beziehungen in Hinsicht auf ihr Höher- und Niedriger-Sein.

Dagegen dienen die Wertsymbole bloß einer (immer nur künstlichen) Quantifizierung der Werte und dadurch ihrer Messung nach größer und kleiner, ein Unterschied, der mit der Werthöhe nichts zu tun hat.[1] Doch lassen wir das Problem der Messung von Werten, und damit auch die Frage, wie man von einer »Glückssumme« und dergleichen reden kann, hier auf sich beruhen.

5. Apriorische Rangbeziehungen zwischen den Wertmodalitäten.

Die wichtigsten und grundlegendsten aller apriorischen Beziehungen bestehen aber im Sinne einer Rangordnung zwischen den Qualitätensystemen der materialen Werte, die wir als Wertmodalitäten bezeichnen. Sie bilden das eigentliche materiale Apriori für unsere Werteinsicht und Vorzugseinsicht. Ihr Tatbestand ist es, der zugleich die schärfste Widerlegung von Kants Formalismus darstellt. Die letzte und höchste Einteilung der Wertqualitäten, die für diese Wesensbeziehungen vorausgesetzt sind, muß von allen faktisch vorkommenden Gütern und allen besonderen Organisationen wertefühlender Naturen ebenso unabhängig sein, wie die zwischen den Modalitäten bestehende Rangordnung.

Nicht um diese Qualitätensysteme und ihre Vorzugsgesetze eingehend zu entwickeln und zu begründen, sondern nur als Beispiel für die Art apriorischer Rangordnung zwischen den Werten sei das Folgende hervorgehoben.

---

1) Werte sind als pure Qualitäten unmeßbar. Sie sind es ebenso wie die puren Farben- und Tonphänomene, die ja auch erst durch ihre Träger und deren Quantität (durch die Vermittlung der Phänomene von Licht und Schall, sowie ihr Verhältnis zur Ausdehnung und zur Räumlichkeit) indirekt meßbar werden. Gleichwohl können Werte derselben Modalität indirekt meßbar gemacht werden, indem ihre Träger gemessen werden, und zwar so, daß die Größeneinheit ihrer, die eine eben merkliche Wertverschiedenheit setzt, als Maßeinheit benutzt und mit einem bestimmten Wertsymbol bezeichnet wird. Indem diese Symbole dann gezählt und zahlenmäßig behandelt werden, entsteht eine indirekte Wertmessung.



1. Als eine scharf abgegrenzte Modalität hebt sich zunächst die Wertreihe des Angenehmen und Unangenehmen heraus; (schon Aristoteles führt sie in seiner Dreiteilung des ἡδύ, χρήσιμον und des καλόν auf). Ihr entspricht die Funktion des sinnlichen Fühlens (mit seinen Modi, dem Genießen und Erleiden); und andererseits entsprechen ihr die Gefühlszustände der »Empfindungsgefühle«, sinnliche Lust und Schmerz. Es gibt in ihr (wie in jeder Modalität) also einen Sachwert, einen Funktionswert und einen Zustandswert. Die gesamte Wertreihe ist »relativ« auf das Wesen einer sinnlichen Natur überhaupt; aber sie ist durchaus nicht relativ auf eine bestimmte Organisation eines solchen, z. B. des Menschen; und auch nicht relativ auf die bestimmten Dinge und Vorgänge der realen Welt, die für ein Wesen bestimmter Organisation »angenehm« oder »unangenehm« sind. Mag derselbe Vorgang für einen Menschen angenehm sein, der für einen anderen unangenehm ist (resp. für verschiedene Tiere), so ist doch der Unterschied der Werte angenehm — unangenehm selbst ein absoluter Unterschied, der vor der Kenntnis dieser Dinge klar ist.

Auch daß das Angenehme dem Unangenehmen vorgezogen wird (ceteris paribus), ist kein Satz, der auf Beobachtung und Induktion beruht; er liegt im Wesen dieser Werte und im Wesen des sinnlichen Fühlens. Würde uns z. B. ein Reisender, ein Historiker, oder ein Zoologe eine Menschen- und Tierart beschreiben, bei der das Gegenteil der Fall wäre, so würden wir dem »a priori« keinen Glauben schenken und zu schenken brauchen. Wir würden sagen: »Dies ist ausgeschlossen; diese Wesen fühlen höchstens andere Dinge als angenehm und unangenehm wie wir; oder aber, sie ziehen nicht Unangenehmes dem Angenehmen vor, sondern es muß für sie ein (uns vielleicht unbekannter) Wert einer Modalität bestehen, die »höher« ist als die Modalität dieser Stufe, und indem sie diesen Wert »vorziehen«, nehmen sie nur das Unangenehme »auf sich«; oder es liegt eine Perversion der Begierden vor, vermöge deren sie lebensschädliche Dinge »als angenehm« erleben usw. Wie alle diese Zusammenhänge ist eben auch der, den unser Satz ausspricht, gleichzeitig ein Verständnisgesetz für fremde Lebensäußerungen und konkrete, z. B. historische Wertschätzungen (ja selbst der eigenen z. B. in der Erinnerung); und er ist daher bei allen Beobachtungen und Induktionen bereits vorausgesetzt. Er ist z. B. aller ethnologischen Erfahrung gegenüber »a priori«.

Auch kann diesen Satz und seinen Tatbestand keine entwicklungstheoretische Betrachtung weiter »erklären«. Es hat z. B. keinen

Sinn zu sagen, diese Werte (und ihr Vorzugsgesetz) seien »entstanden« als Anzeichen von Bewegungskombinationen, die sich für das Individuum oder die Art als zweckmäßig erwiesen haben. Denn was so erklärt werden kann, das ist immer nur die Bindung des begleitenden Gefühlszustandes an bestimmte, auf Dinge gehende Handlungsimpulse — niemals die Werte selbst und ihr Vorzugsgesetz. Dieses selbst gilt unabhängig von allen Organisationen.

Den Selbstwerten des Angenehmen und Unangenehmen entsprechen besondere Gruppen von konsekutiven Werten (technischen Werten und Symbolwerten), auf die hier nicht näher einzugehen ist.[1]

2. Als eine zweite Wertmodalität hebt sich der Inbegriff von Werten des vitalen Fühlens heraus. Die Sachwerte dieser Modalität — sofern sie Selbstwerte sind — sind alle jene Qualitäten, die von dem Gegensatz des »Edlen« und »Gemeinen« (oder auch des »Guten« in der besonderen Prägnanz des Ausdruckes, in der es dem »Tüchtigen« gleichsteht, und nicht dem »Bösen«, sondern dem »Schlechten« entgegengesetzt ist) umspannt sind.[2] Als konsekutive Werte (technische und Symbolwerte) entsprechen diesen Werten alle jene Werte, die in der Bedeutungssphäre des »Wohles« oder der »Wohlfahrt« gelegen sind[3], und die dem Edlen und Unedlen untergeordnet sind; als Zustände gehören dazu alle Modi des Lebensgefühls (z. B. das Gefühl des »aufsteigenden« und des »niedergehenden« Lebens, das Gesundheits- und Krankheitsgefühl, das Alters- und Todesgefühl, Gefühle wie »matt«, »kraftvoll« usw.); als gefühlsmäßige Antwortsreaktionen z. B. das Sichfreuen und Betrüben (einer gewissen Art); als triebhafte Antwortsreaktionen »Mut« und »Angst«, Racheimpuls, Zorn usw. Der ungemeine Reichtum dieser Wertqualitäten und ihrer Korrelate kann hier nicht einmal angedeutet werden.

1) Sie sind zum Teil technische Werte für die Herstellung angenehmer Dinge und einen sich dann im Begriffe des »Nützlichen« (»Zivilisationswerte«), zum Teil für den Genuß solcher und heißen dann Luxuswerte.

2) »Edel« und sein Gegensatz wird auch sprachlich ja vor allem auf Lebenswerte angewandt (»edles Roß«, »edler Baum«, »edle Rasse«, »Adel« usw.).

3) »Wohl« und »Wohlfahrt« fallen also durchaus nicht mit den Lebenswerten überhaupt zusammen; der Wert der Wohlfahrt bestimmt sich vielmehr selbst danach, wieweit das Individuum oder die Gemeinschaft edel oder gemein sind, die sich wohl (oder übel) befinden. Andererseits ist das »Wohl« als Lebenswert der bloßen »Nützlichkeit« (und dem Angenehmen) überlegen; die Wohlfahrt einer Gemeinschaft z. B. der Summe ihrer Interessen (als Gesellschaft).



Die vitalen Werte sind eine völlig selbständige Wertmodalität und können weder auf Werte des Angenehmen und Nützlichen noch auf geistige Werte irgendwie »zurückgeführt« werden. Die Verkennung dieser Tatsache halten wir für ein Grundgebrechen der bisherigen ethischen Lehren. Auch Kant setzt stillschweigend voraus, daß sie sich auf bloß hedonische Werte zurückführen lassen, indem er meint, alle Werte in gut — böse und angenehm — unangenehm aufteilen zu können.[1] Nun gilt das aber nicht einmal für die »Wohlfahrtswerte«, geschweige für den vitalen Selbstwert des Edlen.

Der letzte Grund für diese Nichtbeachtung der Eigenart dieser Modalität ist aber die Verkennung der Tatsache, daß »Leben« eine echte Wesenheit ist, nicht ein »empirischer Gattungsbegriff«, der nur die »gemeinsamen Merkmale« aller irdischen Organismen in eins faßte. Doch kann hier darauf nicht eingegangen werden.

3. Von den Lebenswerten scheidet sich als eine neue modale Einheit ab der Wertbereich der »geistigen Werte«. Sie tragen schon in der Art ihrer Gegebenheit eine eigentümliche Abgelöstheit und Unabhängigkeit gegenüber der gesamten Leib- und Umweltsphäre in sich und geben sich als Einheit auch darin kund, daß die klare Evidenz besteht, Lebenswerte für sie opfern zu »sollen«. Die Akte und Funktionen, in denen wir sie erfassen, sind Funktionen des geistigen Fühlens und Akte des geistigen Vorziehens und Liebens und Hassens, die sich von den gleichnamigen vitalen Funktionen und Akten sowohl rein phänomenologisch als auch durch ihre Eigengesetzmäßigkeit abheben (die auf irgendeine noch »biologische« Gesetzmäßigkeit unreduzierbar ist). Diese Werte sind nach ihren Hauptarten: 1. die Werte von »schön« und »häßlich« und der gesamte Bereich der rein ästhetischen Werte; 2. die Werte des »Rechten« und »Unrechten«, Gegenstände, die noch »Werte« sind und völlig verschieden vom »Richtigen« und »Unrichtigen«, d. h. einem Gesetze Gemäßen; und welche die letzte phänomenale Grundlage für die Idee der objektiven Rechtsordnung bilden, als welche von der Idee des »Gesetzes« und der Idee des Staates und der in ihm begründeten Idee der Lebensgemeinschaft unabhängig ist (erst recht von aller positiven Gesetzgebung);[2] 3. die Werte der »reinen Wahrheitserkenntnis«,

1) Siehe z. B. Kr. d. pr. V., I. T., I. Bd., II. Hptst. Die Hedonisten und Utilisten machen den Fehler, diese Wertmodalität auf das Angenehme und Nützliche zurückführen zu wollen; die Rationalisten meist (wie Kant) — ebenso irrig — auf die geistigen (und besonders die rationalen) Werte.

2) Das »Gesetz« ist lediglich ein Konsekutivwert für den Selbstwert der Rechtsordnung«; das positive Gesetz (eines Staates z. B.) aber der Konsekutiv-

wie sie (im Unterschiede von der durch den Zweck der Beherrschung der Erscheinungen mit geleiteten positiven »Wissenschaft«) die Philosophie zu realisieren sucht.[1] Die »Wissenschaftswerte« sind daher zu den Erkenntniswerten konsekutiv. Die konsekutiven (technischen und Symbolwerte) für die geistigen Werte überhaupt sind die sogenannten »Kulturwerte«, die ihrer Natur nach bereits zu der Güterwertsphäre gehören (z. B. Kunstschätze, wissenschaftliche Institutionen, positive Gesetzgebung usw.). Als zuständliche Korrelate haben diese Werte die Reihe derjenigen Gefühle, die wie z. B. geistige Freude und Trauer (im Unterschiede zu noch vitalem »Froh«- und »Unfrohsein«) das phänomenale Charakteristikum haben, daß sie nicht erst dadurch am »Ich« als dessen Zustände erscheinen, daß »zunächst« der Leib als Leib dieser Person zur Gegebenheit kommt, sondern daß sie unvermittelt durch diese Gegebenheit überhaupt in die Erscheinung treten.[2] Auch variieren sie unabhängig vom Wechsel der Zustände der vitalen Gefühlssphäre (und natürlich erst recht der sinnlichen Gefühlszustände); nämlich unmittelbar abhängig von der Variation der Werte der Gegenstände selbst nach eigenen Gesetzen.

Endlich gehören zu ihnen besondere Antwortsreaktionen wie »Gefallen« und »Mißfallen«, »Billigen« und »Mißbilligen«, »Achtung« und »Mißachtung«, »Vergeltungsstreben« (im Unterschiede zum vitalen Racheimpuls), »geistige Sympathie«, wie sie z. B. Freundschaft begründet usw.

4. Als letzte Wertmodalität endlich tritt scharf abgegrenzt von den bisher genannten hervor jene des Heiligen und Unheiligen, die wiederum eine nicht weiter definierbare Einheit gewisser Wertqualitäten ausmacht. Gleichwohl haben sie insbesondere eine sehr bestimmte Bedingung ihrer Gegebenheit: Sie erscheinen nur an Gegenständen, die in der Intention als »absolute Gegenstände« gegeben sind. Unter diesem Ausdruck verstehe ich nicht etwa eine besondere definierbare Klasse von Gegenständen, sondern (prinzipiell) jeden Gegenstand in der »absoluten Sphäre«. Wiederum ist diese Wertmodalität ganz unabhängig von dem, was

---

wert für die für ihn gültige (objektive) »Rechtsordnung«, die Gesetzgeber und Richter gemeinsam zu realisieren haben.

1) Wir sprechen vom Wert der »Erkenntnis«, nicht etwa von dem der Wahrheit selbst. »Wahrheit« gehört überhaupt nicht unter die Werte; doch können die Gründe hiefür hier nicht aufgewiesen werden.

2) Siehe hierzu die eingehende Begründung im II. Teile dieser Abhandlung im Abschnitt: Materiale Ethik und Hedonismus.



zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern an Dingen, Kräften, realen Personen, Institutionen usw. als »heilig« gegolten hat (von fetischistischen Vorstellungen bis zum reinsten Gottesbegriff). Das sind Fragen des jeweiligen positiven Güterbestandes in dieser Wertsphäre, die nicht in die apriorische Wertlehre und Lehre von der Rangordnung der Werte gehören.[1] In Hinsicht auf die Werte des Heiligen sind nun aber alle anderen Werte gleichzeitig als Symbole für diese Werte gegeben.

Als Zustände entsprechen dieser Wertreihe die Gefühle der »Seligkeit« und »Verzweiflung«, die vom »Glück« und »Unglück« ganz unabhängig da sind und auch unabhängig von ihm bleiben und wechseln, und welche »Nähe« und »Ferne« vom Heiligen im Erleben gleichsam abmessen.

Spezifische Antwortsreaktionen auf diese Wertmodalität sind »Glaube« und »Unglaube«, »Ehrfurcht«, »Anbetung« und analoge Haltungen.

Dagegen ist der Akt, in dem wir die Werte des Heiligen ursprünglich erfassen, der Akt einer bestimmten Art von Liebe (deren Wertrichtung allen Bildvorstellungen und allen Begriffen von den heiligen Gegenständen vorhergeht und sie bestimmt), zu dessen Wesen es aber gehört, auf Personen, d. h. auf etwas von personaler Seinsform zu gehen, gleichgültig, was das für ein Inhalt ist, und welcher »Begriff« von Personen dabei vorhanden ist. Der Selbstwert in der Sphäre der Werte »heilig« ist daher wesensgesetzmäßig ein »Personwert«.

Konsekutive Werte für die heiligen Personwerte (sowohl technische als Symbolwerte) sind die teils im Kulte, teils in den Sakramenten gegebenen Wertdinge und Verehrungsformen. Sie sind wahre »Symbolwerte«, nicht etwa bloße »Wertsymbole«.

Wie sich diese Grundwerte mit den Ideen von Person und Gemeinschaft verknüpfen und »reine Persontypen« wie Heiliger, Genius, Held, führender Geist, Künstler des Genusses und deren zugehörige technische Berufe (z. B. Priester usw.), sowie die reinen Typen der Gemeinschaftsarten, wie Liebesgemeinschaft (und ihre technische Form, die Kirche), Rechtsgemeinschaft und Kulturgemeinschaft, Lebensgemeinschaft (und ihre technische Form, der Staat), endlich die bloßen Formen der

---

1) So ist z. B. der Eid eine Behauptung und ein Versprechen im Hinblick auf den Wert des Heiligen, gleichgültig, was für den betreffenden Menschen heilig ist und wobei sie schwören.

sog. »Gesellschaft« aus sich gewinnen lassen, sei hier — wo wir uns nur an das Elementarste halten — nicht weiter entwickelt.

Auch diese Wertmodalitäten — sage ich — stehen nun in einer apriorischen Rangordnung, die den ihnen angehörigen Qualitätenreihen vorhergeht, und die für Güter so beschaffener Werte darum gilt, weil sie für die Werte der Güter gilt. Die Werte des Edlen und Gemeinen sind eine höhere Wertreihe als die des Angenehmen und Unangenehmen; die geistigen Werte eine höhere Wertreihe als die vitalen Werte, die Werte des Heiligen eine höhere Wertreihe als die geistigen Werte.

Doch sei auf die nähere Begründung dieser Sätze hier nicht eingegangen.

III.

Materiale Ethik und Erfolgsethik.

Ein anderer der Wesenszusammenhänge, die wir an die Spitze der Untersuchung stellten, ist nach Kant der Satz: es könne nur eine formale Ethik den Wert von Gut und Böse in die Gesinnung verlegen; und es müsse jede materiale Ethik notwendig auch »Erfolgsethik« sein, d. h. eine Ethik, die den Wert der Person und des Willensaktes, ja alles übrigen Verhaltens überhaupt von der Erfahrung über die praktischen Folgen abhängig machte, welche deren Wirken in der realen Welt besitzt. Nun ist ohne allen Zweifel daran festzuhalten, daß alle Erfolge des sittlichen Handelns für den sittlichen Wert der Personen, Akte, Handlungen vollständig gleichgültig sind. Jeder Versuch also, den Begriff der »Gesinnung« als einen bloßen Hilfsbegriff einzuführen, durch den bloß eine »konstante Disposition« zu bestimmten Arten positiver oder negativer Handlungserfolge bezeichnet würde, ihren Wert also als einen bloßen Dispositionswert zu betrachten, scheitert an der eindeutigen Klarheit des sittlichen Gefühls und des auf seine Inhalte gegründeten sittlichen Urteils. Die sittliche Relevanz eines praktischen Verhaltens von einer Berechnung der auf Grund der realen Verhältnisse und deren Kausalzusammenhang wahrscheinlichen Folgen abhängig zu machen, ist prinzipiell ein widersinniges Verhalten. Auch »Gesinnung« muß daher, soll sie überhaupt einen sittlichen Wert besitzen, sich als ein aufzeigbarer Tatbestand in der Bildungsweise eines Willensaktes unmittelbar aufweisen lassen. Daß es dann außerdem noch Dispositionen »für« eine Gesinnung geben mag, ist eine ganz andere Frage. Was ist es nun, was Kant unter »Gesinnung« eigentlich versteht? Kant

unterscheidet zunächst mit Recht die »Gesinnung« von der »Absicht«. Nicht die Absicht, sagt er ausdrücklich, im Unterschiede zum Erfolge ist der ursprüngliche Träger von sittlich gut und böse, sondern die »Gesinnung«, »in der die Absicht gesetzt wird«. Sie sei also die bloße »Form der Setzung einer Absicht«. Eben das schließe aus, daß sie selbst noch eine »Materie« habe, wie eine solche der Absicht zweifellos zukommt. Da weiterhin alle Materie des Wollens und Strebens nach Kant notwendig in der Beziehung des Gewollten auf unseren sinnlichen Lustzustand beruht, und solche Lust sich in ihrer erstmaligen Gegebenheit immer notwendig als ein (noch nicht beabsichtigter) Erfolg irgendeines Handelns auf die Welt resp. irgendeiner durch die Welt erfolgenden Reizung darstellt, so muß jede Inbetrachtnahme der »Materie« des Wollens nach seiner Meinung auch bereits einschließen, daß der »Erfolg« für diese Materie maßgebend wird.

Ich setze mit der Kritik dieser Sätze zunächst ein beim Begriffe der Gesinnung. Mit vollem Rechte hebt Kant hervor, daß die »Gesinnung« sich von aller bloßen »Absicht« und erst recht natürlich allem »Vorsatz« scharf unterscheidet. Es ist ein phänomenaler Tatbestand, daß wir in der gleichen Gesinnung ein und derselben Sache gegenüber verharren können, während unsere Absichten ihr gegenüber einem Wechsel unterliegen, wie andererseits bei derselben Absicht die Vorsätze noch sehr verschieden ausfallen können. Die Gesinnung liegt also sicher eine Stufe tiefer wie die Absicht. Die Absicht erfolgt in ihrer Bildung, wie Kant richtig gesehen hat, bereits in Abhängigkeit von der zufälligen Lebenserfahrung des Individuums und damit auch von den Erfolgen des Handelns resp. von Dispositionen, die frühere Handlungen gesetzt haben (seien es auch solche unserer Vorfahren, in welchem Falle die Dispositionen mit »vererbten Anlagen« zusammenfallen). Dagegen finden wir das Phänomen der Gesinnung deutlich in solchen Fällen vor, wo es zu einer bestimmten Absichtsbildung z. B. einem Menschen gegenüber überhaupt nicht gekommen ist. Kommt ein Mensch zu uns und mutet uns einen bestimmten Schritt zu, den wir für ihn machen sollen, so ist das allererste, was wir erleben, ein Strebensakt, der entweder in die Richtung »positiver Werte« oder »negativer Werte« in bezug auf diesen Menschen abzielt. Und dies ganz unabhängig davon, ob wir uns auch die Absicht gebildet haben, den uns zugemuteten Schritt in irgendeiner Art und Weise zu tun oder nicht zu tun. Wir sagen dann: es sei dies ein Unterschied der »Gesinnung«, die wir gegen ihn haben. Gesinnung in diesem Sinne ist durchaus eine erfahrbare Tatsache, und sie ist

zweitens eine Tatsache, die insofern mehr ist als eine bloße »Weise« und »Form« des Strebens, als in ihr eine Richtung auf bestimmte positive oder negative Werte bereits klar gegeben ist, in deren Grenzen dann die eigentliche Absichtsbildung allein zu erfolgen vermag. So recht also Kant mit seiner Ansicht hat, es sei die »Gesinnung« und nicht die Absicht der ursprüngliche Träger von gut und böse, so sehr irrt er darin, daß er das, was er Gesinnung nennt, einmal für ein Unerfahrbares und zweitens für eine bloße »Form« der Setzung der Absicht hält. Da nach ihm erfahrbar immer nur bereits die gesetzten Absichten sind, die Gesinnung aber nur die »Form von deren Setzung« ist, so könnte auch die Gesinnung nie eigentlich erfahren werden. Dem ist aber in keiner Weise so. Gewiß müssen wir unsere Gesinnung gegen jemand nicht, wie es jene Dispositionstheorie meint, erst aus der vergleichenden Erfahrung unseres Verhaltens in mehreren Lebensmomenten gegen ihn erschließen; sondern es ist mit ihr selbst auch ihre Fortdauer und ihre Unabhängigkeit von der wechselnden Lebenserfahrung uns bewußt. Gleichwohl aber ist auch die Gesinnung noch ein Gegenstand der »Erfahrung«, wenn auch einer Erfahrung anderer Art als jener induktiven Erfahrung. Nur aus diesem Grunde ist auch eine bewußte Gemeinschaft einer Mehrheit von Individuen in einer Gesinnung und die Herrschaft einer Gesinnung in einem bestimmten Kreise von Menschen möglich. Wäre die Gesinnung gleichzeitig unerfahrbar und der Träger der sittlichen Werte, so wäre der Begriff einer »bewußten Gesinnungsgemeinschaft« widerspruchsvoll.[1] Ebensowenig aber ist die Gesinnung eine bloße Form der Absichtssetzung. Wäre dies der Fall, so wären die einzigen Prädikate, welche die Gesinnung erhalten könnte, die von »gesetzmäßig« und »gesetzwidrig«. Ja, da nach Kant das Wesen der Gesinnung, im Unterschiede von einem der Gesinnung baren Sichdrängen-lassen zu regellosen Absichten, gerade in der gesetzmäßigen Form der Reihung dieser Absichten bestehen soll, so könnte es auch eine »gesetzwidrige Gesinnung« überhaupt nicht geben, und das Gute wollen fiele mit dem »gesinnungsvollen Wollen« überhaupt zusammen. Dem ist aber keineswegs so. Es gibt ohne Zweifel neben gesetzmäßiger und gesetzwidriger auch gute und böse Gesinnung, und innerhalb dieser Arten noch eine große Fülle von Quali-

1) Alle Gemeinschaft wäre dann jene äußerliche Form derselben, die erst auf der Idee des »Vertrages« aufgebaut ist.

täten der Gesinnung, z. B. wohlwollender, liebevoller, rachsüchtiger, mißtrauischer, vertrauensvoller Gesinnung usw., die, obgleich sie wahre Gesinnungsqualitäten darstellen, durchaus noch unabhängig sind von den in den Grenzen dieser Qualitäten variierbaren Absichten, die auf Grund der zufälligen Erfahrung (der assoziativen Sphäre und der in ihr liegenden Verknüpfungsmöglichkeiten) daraus hervorgehen können. Auch die gesetzmäßige und die gesetzwidrige Gesinnung ist unter diesen Qualitäten nur ein besonderes Paar. Schon aus diesem Grunde fällt eine Ethik, die den sittlichen Wert eines Wollens in seinem Gesinnungsgrunde an erster Stelle sucht, durchaus nicht mit einer formalen Ethik zusammen.

Ist nun innerhalb der Aktwerte der ursprünglichste Träger des sittlichen Wertes die Gesinnung, so kommt doch auch den übrigen Stufen des Willensaktes sowie der Handlung ein sittlicher Wert zu. Gesinnung ist nicht der einzige Träger der sittlichen Werte, sondern nur derjenige Träger, der sittlichen Wert besitzen muß, sofern auch Absicht, Vorsatz, Entschluß und das Handeln selbst einen solchen besitzen soll. Auch Kant sagt, die Gesinnung sei zwar der ursprünglichste Gegenstand, aber nicht der einzige Gegenstand sittlicher Werte. Gleichwohl aber bringt es seine Theorie mit sich, daß alles Weitere, was über jenen Ursprungspunkt der Gesinnung hinausliegt, alles, was aus der Gesinnung folgen kann und im normalen Falle auch folgt, einem bloßen Naturmechanismus verfallen sein müßte (mit Einschluß des psychischen Mechanismus); was wieder zur Folge hätte, daß die übrigen Stufen der Willenshandlungen überhaupt keine neuen Träger sittlicher Werte, die zur Gesinnung noch hinzukommen, darstellen. Nun ist es zweifellos, daß der sittliche Wert der Gesinnung fundierend ist für den sittlichen Wert des Handelns. Ohne gute Gesinnung auch keine gute Handlung. Aber gleichwohl bestimmt das Hinzutreten der Handlung (und ihrer besonderen Qualität) zur guten Gesinnung auch einen neuen Träger des sittlichen Wertes, der in der Gesinnung noch nicht enthalten war. Die Anerkennung dieses Satzes freilich ist daran gebunden, daß auch eine materiale Spezifikation der Gesinnung anerkannt wird, d. h. eine solche, die in keiner Weise erst aus der Rückwirkung des Handlungserfolges auf die Person resultiert, sondern unabhängig von dieser ist. Denn gälte, daß die Gesinnung nur das Bewußtsein der Gesetzmäßigkeit oder Gesetzwidrigkeit ist, in der die Setzung eines Inhaltes der Absicht erfolgt, so ist klar, daß auch jede beliebige Absichtsmaterie und erst recht jeder beliebige Vorsatz und jede beliebige Handlung sowohl aus guter Gesinnung wie aus schlechter

Gesinnung fließen könnte. Die Gesinnung vermöchte dann in keiner Weise den Inhalt dieser Stufen bis zur Handlung zu determinieren; und durch diese Zusammenhangslosigkeit mit ihr als dem ursprünglichen Träger der Werte gut und böse vermöchte auch die Handlung selbst nicht mehr Träger für diese Werte zu sein. Sie träte wie ein Naturvorgang, der jenseits aller Einflußsphäre des Willens liegt, einfach zur Gesinnung hinzu und wäre wie ein solcher auch sittlich indifferent. Es wäre damit natürlich auch völlig ausgeschlossen, daß wir einen Menschen jemals nach seinen Handlungen, ja selbst nach seinen Absichten beurteilen könnten. Es könnte ja dann prinzipiell jede Absicht und jede Handlung aus »guter« und »böser Gesinnung« fließen. Auch Menschen, von denen wir sagen, sie hätten uns »zeitlebens Liebe erwiesen«, sie seien unsere »besten Freunde«, könnten hiernach doch ganz entgegengesetzter Gesinnung sein, wie wir meinen, und der eingefleischteste Verbrecher, dessen Leben eine fortgesetzte Kette schlechter Handlungen bildet, könnte doch bei alledem ein Mensch »guter Gesinnung« sein. Es wäre auch hier wie bei Calvin, nach dessen Lehre zwischen den »Erwählten« und »Verworfenen« im Handeln kein bestimmt angebbarer Unterschied sein soll. Wenn nun aber auch der alte Satz »nur Gott sieht den Menschen ins Herz« gegen alles vorschnelle Aburteilen seine erzieherische Berechtigung haben mag, so ist doch eine Verlegung des Trägers des sittlichen Wertes bis an eine Stelle, wo er prinzipiell unsichtbar und unerkennbar bleiben muß – und das ist die Folge der Kantischen Bestimmungen – ein Verfahren, das von allem praktischen ethischen Skeptizismus vielleicht nur den Worten nach verschieden ist.

Faktisch steht es eben nicht so. Die Gesinnung, d. h. jene Gerichtetheit des Wollens auf den jeweilig höheren Wert und seine Materie, schließt eine vom Erfolge, ja von allen weiteren Stufen des Willensaktes unabhängige Wertmaterie in sich. Wenn sie dann auch nicht Absicht, Vorsatz und Handlung eindeutig bestimmt, so ist das, was zur Materie dieser werden kann, doch bereits abhängig von der Wertmaterie der Gesinnung, so daß die Besonderheit dieser Wertmaterie auch bestimmend für dasjenige wird, was in einem bestimmten Falle Absicht, Vorsatz und Handlung werden kann. Die Bedeutung, die also der Gesinnung zukommt, besteht darin, daß sie einen material apriorischen Spielraum für die Bildung möglicher Absichten und Vorsätze und Handlungen bis in die die Handlung unmittelbar regierende Bewegungsintention darstellt; daß sie gleichsam alle diese Stufen der Handlung bis zum Erfolge mit ihrer Wertmaterie durchdringt. Ebendeshalb kann sie

auch in der Handlung wahrhaft zur Erscheinung gelangen, in ihr anschaulich gegeben sein, ohne daß irgendein »Schluß« auf sie stattfinden müßte. Die »Gesinnung« hat das Eigentümliche an sich, daß sie gegenüber dem Wechsel der Qualitäten des Strebens sowie gegenüber dem Unterschiede, der in dessen Intention auf die Wirklichkeit des Erstrebten vorliegt, Konstanz bewahrt. Nicht nur in den Absichten, Vorsätzen und Handlungen, sondern auch schon im Wunsche und seinen Ausdrucksäußerungen tritt daher ihre Materie in die Erscheinung; sie durchtränkt auch das Phantasieleben des Strebens bis hinein in die Träumerei und den Traum, und sie vermag auch äußerlich selbst in Fällen, wo Wollen- und Handelnkönnen verschwindet, z. B. bei krankhafter Abulie und Apraxien aller Art, in den Ausdrucksphänomenen, in Lächeln, Gesten usw., in die Erscheinung zu treten. Ja das Ausdrucksphänomen ist häufig ein deutlicherer Zeuge für ihre Richtung, insofern wir oft die Gesinnung an den Ausdrucksphänomenen noch erkennen, wo das Reden, Handeln usw. die wahre Gesinnung verbergen soll. Die »Gesinnung« ist auch bereits in jenem so bedeutsamen Vorgange der Absichtsbildung wirksam, der »sittliche Überlegung« genannt wird und in einem inneren fühlenden Durchgehen und Durchprüfen möglicher Absichten und ihren Werten besteht. Nun ist es gewiß richtig, daß der Inhalt bloßer Phantasiewünsche und der Inhalt faktischer Absichten und Vorsätze (auch dem ethischen Werte nach) die größten Differenzen aufweisen kann, daß z. B. in seinem Phantasieleben derselbe Mensch ein Verbrecher ist, der in seinem wirklichen die strengste Korrektheit darstellt. Gleichwohl würde ein genaues Hinsehen auch in diesem Falle die Absichten noch von der diese beiden Teile des Strebenslebens gemeinsam durchwaltenden »Gesinnung« abhängig finden. Als Zeichen der »Gesinnung« unterliegt auch der Wunsch bereits sittlicher Beurteilung; wogegen Wollen und Handlung, wenn sie zwar auch als solche »Zeichen« für die Gesinnung fungieren können, doch auch selbständige Träger sittlicher Werte darstellen.

»Gesinnung«, sagen wir, vermag die Absichtsbildung zu determinieren, und es gehört zu ihrem Wesen, daß sie im Wechsel der Absichten in bezug auf dieselbe Sache Dauer bewahrt. Das heißt nicht, daß die Gesinnung nicht selbst wieder einer Veränderung unterworfen sein kann; wo immer aber eine Gesinnungsänderung vorliegt, kann diese niemals darauf zurückgeführt werden, daß Willensakte und Handlungen andere als die erwarteten Erfolge ge-

habt haben, oder daß durch Bildung neuer Absichten sich schließlich auch die Gesinnung verändert hat. Vielmehr variiert die Gesinnung primär und unabhängig von allen Absichtsbildungen; eine Gesinnungsänderung gibt daher dem gesamten Leben eine neue Richtung, wie wir dies z. B. in allen Fällen sittlicher »Bekehrungen« sehen. Andererseits aber ist die »Gesinnung« aus eben diesem Grunde für die bloße erzieherische Betätigung unerreichbar. Denn nur das, was sich durch ein andersartiges Handeln, das wir ja zunächst allein durch bloße erzieherische Maßnahmen von einem Menschen erreichen können, in der Bildung seiner ferneren Willensregungen als abhängig erweist, kann zum Gegenstande einer »Erziehung« werden. Dagegen ist es, wie Kant mit Recht hervorhebt, wesenhaft unmöglich, durch die Erziehung die »Gesinnung« zu beeinflussen oder zu verändern; nur das Verbergen der wahren Gesinnung, d. h. die Gesinnungsverlogenheit, kann durch Maßnahmen erreicht werden, die sich ein solches falsches Ziel setzen. Es war darum eine völlige Verkennung des im Kantischen Gesinnungsbegriffe gemeinten »Phänomens«, wenn Herbart ihn dahin deutete, daß an die Stelle der Gesinnung dauernde Dispositionen des Wollens und Handelns zu setzen seien, als welch letztere natürlich auch von der Erziehung hervorgebracht werden können. Wenn es im Wesen der »Gesinnung« liegt, zu dauern (nämlich gegenüber den wechselnden Absichten und Vorsätzen), so ist damit über eine bestimmte Zeitdauer natürlich nichts gesagt; eine »Gesinnung« kann auch nur einen Augenblick währen.[1] Andererseits liegt in der bloßen Fortdauer eines Handelns, ja selbst einer Absichtsbildung in einer bestimmten positiven Wertrichtung auch während des ganzen Lebens nicht die mindeste Gewähr dafür, daß dieses Handeln und diese Absichten nicht die »wahre Gesinnung« geradezu zu verbergen bestimmt sind. Das Wesen aller pharisäischen Korrektheit besteht ja eben darin, daß solches stattfindet. Wie die Assoziationspsychologie überhaupt, deren besondere Anwendung an dieser Stelle zu jener völligen Verkennung der Tatsache der »Gesinnung« geführt hat, so ist auch diese Auffassung Herbarts von der pragmatistischen (hier pädagogisch-pragmatistischen) Voraussetzung aus entstanden, es müsse der Geist und die Seele so beschaffen sein, daß sie durch einen Erzieher grenzenlos beherrschbar und regierbar seien. Nun kann man zwar nach diesem Prinzip die beherrschbaren Elemente des Seelen-

1) Darum hat »Gesinnung« mit einem »angeborenen sittlichen Grundcharakter des Menschen« (Schopenhauer) selbstverständlich nicht das mindeste zu tun.



lebens herausfondern und ihre Abhängigkeit voneinander prüfen, um auf Grund eines folchen Bildes dem Erzieher, dem Staatsmann ufw. einen Weg zu zeigen, wie er vorzugehen habe. Sehr verkehrt, ja lächerlich ift es aber, diefes »Bild« den faktifchen Tatfachen des Geiftes gleichzufetzen. Wäre die Gefinnung ein bloßer Niederfchlag von einzelnen Handlungen, fo wäre es freilich möglich, die Gefinnung durch die Erziehung zu beeinfluffen, ja fie mit der Zeit zu »machen« – in irgendeiner vorher gewünfchten Form. Da fie aber vielmehr das ift, was die Handlungen regiert, und auch da noch regiert, wo die Handlungen beftimmt find, die Gefinnung zu verbergen, fo ift folches Unternehmen widerfinnig, und es gilt, was Kant treffend hervorhebt, daß »gute Abfichten, auf eine fchlechte Gefinnung gepfropft, lauter Schein« ergeben.

Da Gefinnung keine Difpofition ift, fondern eine aktuelle anfchauliche Gegebenheit, fo ift fie auch grundverfchieden von dem, was wir gemeinhin als den »Charakter« eines Menfchen bezeichnen. Denn hierunter wird gewöhnlich verftanden die konftante Urfache, die in ihm für feine einzelnen Handlungen, die uns zunächft von außen her entgegentreten, befteht. Der »Charakter« ift hierbei ftets eine bloß hypothetifche Annahme von etwas, was uns felbft nie gegeben ift, und das nur auf dem Wege der Induktion in folcher Befchaffenheit angenommen wird, daß die in der Erfahrung gegebenen Handlungen daraus erklärbar werden. Handelt z. B. jetzt ein Menfch in einer Richtung, die unferer bisherigen Annahme von der Befchaffenheit feines »Charakters« widerfpricht, fo tritt an Stelle unferes bisherigen Bildes feines Charakters eben ein anderes Bild. Völlig anders fteht es mit der Gefinnung. Sie wird nicht aus den vorliegenden Handlungen erfchloffen, fondern fie wird in ihnen (aber auch in der ganzen Fülle von Ausdruckserfcheinungen diefes Menfchen) erfchaut; und es ift, wie oft mit Recht hervorgehoben worden ift, fehr häufig eine Kleinigkeit, die uns auch nach Kenntnis einer großen Menge von Handlungen des betreffenden Menfchen plötzlich feine wahre Gefinnung aufweift. Ja die automatifche Ausdruckserfcheinung ift hierfür oft ein weit befferes Material als die willkürliche Rede, zu welcher ja die Handlung, die Ausdruckserfcheinung, häufig genug in fcharfem Widerfpruche fteht. Und andererfeits pflegen wir da, wo wir die Gefinnung eines Menfchen zu kennen meinen, nicht fo vorzugehen wie im obengenannten Falle, daß wir nämlich bei Kenntnisnahme neuer Handlungen unfer Bild von feiner Gefinnung ändern (wie im Falle des »Charakters«), fondern fo, daß wir fagen: wir müffen die Handlung

noch nicht vollständig verstanden haben, da sie, in dieser Weise verstanden, der uns bekannten Gesinnung widerspricht, es ist notwendig, sie genauer zu analysieren; d. h. wir korrigieren unsere Auffassung dieser Handlung hier nach der uns bekannten Gesinnung des Menschen, die mithin eine von der Reihe der Handlungen selbst unabhängige und nicht aus ihr induzierte Tatsache der Anschauung darstellt, deren Evidenz keine induktive Gewißheit, sondern wahre Einsicht darstellt.

Aus diesen Gründen ist die Gesinnung auch in solchen Fällen noch einer Erkenntnis zugänglich, wo auf Grund von Abweichungen gegenüber der normalen Absichts-, Vorsatz- und Entschlußbildung die Handlungen, Entschlüsse und Absichten zu einem ganz entgegengesetzten Schlusse auf die Gesinnung leiten müßten. Ist z. B. auf Grund einer Begehrensperversion auch die Absichtsbildung von dieser Perversion mitbetroffen, so kann ein Mensch, wenngleich seine Gesinnung liebevoll ist, dennoch die Absicht hegen, dem andern nicht Wohl, sondern Weh zu bereiten (was sofort auch daran hervortreten wird, daß der betreffende Mensch auch sich selbst Weh bereiten will). Und auch da, wo eine normale Absichts- und Vorsatzbildung völlig aufgehoben ist, wie bei vielen schweren organischen Gehirnkrankheiten, gibt es zuweilen noch gleichsam eine Lücke, durch die wir trotz aller Durchbrechungen und Störungen all der Wege, die von einer Gesinnung zu einer Handlung führen, noch die Güte oder die Bosheit usw. der Gesinnung des betreffenden Menschen erblicken können. Denn die Gesinnung stellt auch dasjenige dar, was durch bloße psychische Erkrankung, wie schwer eine solche immer sei, nicht perturbiert, zerstört oder verändert werden kann; wie tief auch diese Perturbationen sich auf alle Stufen erstrecken mögen, die von ihr bis zur Handlung führen. Auch würde eine genauere Analyse der hier in Betracht kommenden Tatsachen bei der großen Unabhängigkeit, die zwischen der sittlichen Charakterart der Kranken und den Krankheitstypen besteht, unter die sie fallen, zeigen, daß es hier noch ein Element geben muß, das als letzter Träger des sittlichen Willenswertes von den Krankheiten unbeeinflußbar ist.[1]

Wie die Ausdrucksphänomene, so ist, sagte ich, auch die Handlung ein Tatbestand, an dem wir die Gesinnung selbst erschauen können. Insofern hat sie selbst nur Symbolwert für die Ge-

1) Nur da es sich so verhält, besteht zwischen »krank« und »sittlich schlecht«, »gesund« und »gut« eine scharfe Grenze, wie schwierig es auch sein mag, sie im Einzelfalle richtig zu bestimmen.



sinnung. Das aber schließt nicht aus, daß sie auch als Handlung einen Eigenwert besitzt. Ich mache das zunächst an folgendem Beispiele deutlich: Die Gesinnungsethik in der von uns bekämpften Form sagt z. B.: Fällt jemand ins Wasser, und schaut ein Gelähmter diesem Vorgange zu, so ist, sofern er nur den Willen hat, den Ertrinkenden zu retten, der hierin gegebene sittliche Tatbestand genau derselbe wie im Falle, daß ein Nichtgelähmter dasselbe will, und ihn wirklich herauszieht. Nun ist es ganz zweifellos, daß die sich in beiden Fällen bekundende Gesinnung dieselbe sein kann und dann den gleichen sittlichen Wert besitzt. Schon das aber ist zuviel gesagt, wenn man behauptet, es liege im Falle des »Gelähmten« derselbe Willensakt mit demselben sittlichen Werte vor; denn dies ist aus dem einfachen Grunde nicht der Fall, weil es zu dem Faktum des »Tunwollens« im Falle des Gelähmten überhaupt nicht kommen kann. Der Gelähmte mag einen noch so heftigen »Wunsch« haben, daß er in der Lage sei, die rettende Tat zu vollziehen; »wollen« kann er sie nicht. Er befindet sich also dem Vorgange gegenüber, was sein Verhältnis zum Tunwollen und dessen Wert betrifft, in derselben Lage wie ein von dem Vorgang Abwesender, der dieselbe »Gesinnung« wie er hegt und den Tatbestand, daß Ertrinkende gerettet werden sollen, anerkennt. Es ist daher nicht richtig, daß in beiden Fällen die gleichen sittlichen Tatbestände vorliegen. Natürlich trifft den Lahmen nicht der mindeste sittliche Vorwurf; aber ein Teil des sittlichen Lobes, das den Handelnden trifft, vermag ihn gleichfalls nicht zu treffen. Eine dem Gesagten widersprechende Ansicht, die ausschließlich in der Gesinnung einen Träger des sittlichen Wertes sieht, müßte auf das Ressentiment der »Nichtkönnenden« zurückgeführt werden. Auch beachtet diese Richtung der Gesinnungsethik die Tatsache nicht, daß es Gesinnungstäuschungen gibt. Wir können lange einem Menschen gegenüber z. B. selbst etwas für unsere Gesinnung ihm gegenüber halten, was sofort ins Nichts zerfällt, wenn wir vor eine Situation gestellt sind, in der wir diese Gesinnung handelnd realisieren sollen. In diesem Falle haben wir uns über unsere eigene Gesinnung in Täuschung befunden. Denn wiewohl der Satz gilt, daß die Evidenz über den Bestand einer Gesinnung unabhängig von der durch sie bestimmten Willenshandlung ist, so gilt andererseits der Satz, daß eine echte Gesinnung im Gegensatz zu einer täuschenden Vorspiegelung einer solchen auch eine Willenshandlung, die ihr entspricht, notwendig (wenn auch nicht eindeutig) bestimmt. Und da dieser Zusammenhang ein

Wesenszusammenhang ist, kann man und muß man mit Recht sagen, daß sich erst in der Handlung die Gesinnung »bewähre«. Die »Bewährung« der Gesinnung in der Handlung ist eine Kategorie ganz eigener Art, die auf den genannten Zusammenhängen beruht. Sowenig die »Bewährung« die vor der Handlung bestehende Gesinnungsevidenz irgendwie ersetzen kann (wie z. B. der Pragmatismus fälschlich meint), so kommt ihr doch die Bedeutung zu, zwar nicht (wo der Wert als bloßer Selbstwert der Handlung besteht) die Gesinnung notwendig anzuzeigen, wohl aber da, wo sie fehlt und gleichwohl eine vermeintliche, ihr entsprechende Gesinnung vorliegt, die Unechtheit dieser Gesinnung an den Tag zu bringen respektive den faktischen Nichtbestand der vermeintlichen Gesinnungsevidenz. »Bewährung« darf daher nicht als eine nachträgliche Rechtfertigung durch den Erfolg verstanden werden und ist auch überall da, wo der Bewährungsgedanke die größte Rolle gespielt hat (wie z. B. im Calvinismus), nicht so verstanden worden. Andererseits aber ist die »Bewährung« nicht gleichbedeutend damit, daß die Handlung ein bloßer Erkenntnisgrund für die Natur der Gesinnung sei – als setzte sie ein Urteilen und Schließen voraus. Die »Bewährung« liegt vielmehr ganz zwischen Gesinnung und Handlung selbst in einem Tatbestande, d. h. die Handlung ist als gesinnungsbewährend in einem besonderen und praktischen Erfüllungserlebnis selbst erlebt. Darum spielt die »Bewährung« auch keine geringere Rolle vor uns selbst als gegenüber Anderen. Erst in der Bewährung werden wir auch einer evidenten Gesinnung innerlich gewiß. Wie andererseits die Nichtbewährung, d. h. die Unterlassung dessen, was in unserer Gesinnung liegt, ein unmittelbares praktisches Widerstreitsbewußtsein bestimmt, das uns selbst unsere Gesinnung als Einbildung aufweist.

Ich komme noch einmal auf das Beispiel des Gelähmten zurück. Ich sagte, der Gelähmte komme nicht in die Lage, die Errettung des Menschen zu wollen, da er die Rettung zu wollen nicht in der Lage sei. Er mag sie zu wollen »bereit sein«, er kann sie nicht wirklich wollen. Anders stünde es in einem bestimmten Fall: In dem Falle nämlich, daß er bei dieser Gelegenheit die Tatsache seiner Gelähmtheit zu allererst erlebte. Er würde dann jenes besondere Erlebnis des Widerstandes, das sich auf seine Bewegungsintention und die daran sich reihenden abgestuften Bewegungsimpulse einstellt, als das praktische »Unmöglich« noch erleben. In diesem Falle läge ein Handlungsversuch vor, der in der Tat der wirklichen Handlung gleichwertig ist (wenigstens soweit es sich um sittliche Beurteilung handelt).



Eine völlige Verkehrung der Wahrheit wird aber von der falschen Gesinnungsethik dann erreicht, wenn es ihr zum bloßen Zielinhalte des Wollens wird, in der Handlung die Gesinnung zur Aufweisung zu bringen, anstatt daß das Handeln unmittelbar auf die Verwirklichung eines bestimmten Wertes gerichtet ist und nur aus der Gesinnung herausfließt und von ihr innerlich regiert wird. An diese Grenze aber scheint uns Kant mit seinem Satze gelangt zu sein: der wahrhaft Gute sei derjenige, dem z. B. bei einer Hilfeleistung es nur darauf ankomme, seine Pflicht zu tun, nicht aber so, »als ob ihm an der Wirklichkeit des fremden Wohles etwas gelegen wäre«. In diesem Satze ist die falsche Gesinnungsethik fast bis zur Absurdität gesteigert. Ein Wollen von etwas, an dessen Wirklichkeit »uns nichts gelegen« ist, ist, wie schon Sigwart hervorhob, ein Wille, »der das nicht will, was er will«.[1] Das von Kant geforderte Verhalten ist also überhaupt unmöglich. Außerdem aber liegt dem Satze die falsche Meinung zugrunde, es könne als sittlich gelten, wenn es zum Inhalte des Wollens wird, »gelegentlich« fremden Leides durch eine Handlung der Hilfe eine sittliche Gesinnung (sei es vor uns selbst oder anderen) »an den Tag zu legen«. Dies aber ist faktisch Pharisäismus, der die bloße Realisierung des Bildes eines guten Wollens (z. B. im Wunsche, so zu wollen) oder das Urteil über das Wollen »es ist gut« und seine Realisierung zum Inhalte des Wollens macht.[2]

Analysieren wir nun genauer die Stufen, die in der Einheit einer Handlung enthalten sind, und diejenigen Kausalfaktoren, welche die Variation dessen, was auf diesen Stufen im besonderen Falle liegt, noch bestimmen können.

Bezüglich der Handlung haben wir zu unterscheiden: 1. die Gegenwart der Situation und den Gegenstand des Handelns; 2. den Inhalt, der durch sie realisiert werden soll; 3. das Wollen dieses Inhaltes und seine Stufen, die von Gesinnung durch Absicht, Überlegung, Vorsatz bis zum Entschlusse führen; 4. die Gruppe der auf den Leib gerichteten Tätigkeiten, die zur Bewegung der Glieder führen (das »Tunwollen«); 5. die mit ihnen verknüpften Zustände von Empfindungen und Gefühlen; 6. die erlebte Realisierung des Inhaltes selbst (die »Ausführung«); 7. die durch den realisierten Inhalt gesetzten Zustände und Gefühle. Der vorletzte dieser Faktoren gehört durchaus noch zur Handlung. Nicht mehr dazu gehören aber die weiteren Kausalfolgen der Handlung, die erst auf

1) Siehe Chr. Sigwart: »Vorfragen der Ethik«.

2) Dasselbe liegt vor, wenn z. B. gesagt wird: Handle so, daß du urteilen kannst, »ich bin gut«, oder so, daß du dich selbst achten kannst.



Grund der Annahme der Realisierung des Inhaltes (sei es vor oder nach dem Handeln selbst) etwa durch Schlüsse festgestellt werden können. Handlung und Kausalfolgen ihrer sind also scharf zu scheiden. Diese letzteren sind nicht erlebt im Handeln, wie es jene Realisierung selbst ist.[1] Es führt von vornherein in die Bahn einer falschen Gesinnungsethik, wenn man die Handlung selbst oder diesen letzten Bestandteil ihrer als bloße »Kausalfolge« des Wollens ansehen wollte; denn während die Handlung mit Einschluß dieses letzten Teiles derselben (der erlebten Ausführung) noch Träger sittlicher Werte ist, kann dies selbstverständlich für die Kausalfolgen niemals gelten. Wäre die Handlung selbst schon eine bloße »Kausalfolge des Wollens«, so könnte sie überhaupt nicht Träger sittlicher Werte sein. Dagegen ist die »Ausführung« ein »Teil« der Handlung und gehört zu ihrer Einheit. Es wäre auch ein Irrtum zu meinen, es sei dieser Unterschied etwa nur »relativ« oder »willkürlich«. Denn das kann nie »relativ« sein, was zu meiner Handlung noch als gehörig erlebt wird und was sich phänomenal als bloße Folge ihrer darstellt. Wie weit objektive Kausalbeziehungen bei ihr in Rechnung gezogen werden, hat damit nichts zu tun. Es mag sein, daß der Inhalt des Wollens, d. h. das, von dem ich will, es sei wirklich, eine sehr entfernte Kausalfolge von dem darstellt, was ich im Handeln realisiere – eine Kausalfolge etwa, die ich vorher »berechnet« habe. Dann ist das Eintreten dieser Folge doch keineswegs zu meiner Handlung gehörig und ist auch nicht »Handlungserfolg«, sondern »Erfolg meiner Spekulation und Berechnung«. Dieser »Inhalt« ist denn auch von vornherein nicht »gegeben« als Inhalt des »Tunwollens«, sondern als »Folge dieses Tuns«, die im phänomenalen Gehalte des Handelns gar nicht steckt. Erfüllung (oder Nichterfüllung, resp. Widerstreit) ist aber die Ausführung nicht im Verhältnis zu dem Gehalte dessen, was ich als wirklich will, sondern im Verhältnis zum Tunwollen (wenn ich mich als das tuend erlebe, was ich tun will). Scharf tritt dieser Unterschied z. B. hervor in der Verschiedenheit, die besteht zwischen Fehlhandlungen und Fehlern oder Irrtümern, die ich in der Berechnung hinsichtlich der Kausalverhältnisse mache, in die ich eingreife, oder der Werkzeuge und Mittel, die ich dabei gebrauche. Das Wesen der »Fehlhandlung« besteht darin, daß ich das, was ich tun will,

1) Im »Erfolge« liegt dagegen bereits das objektive Geschehen selbst als »Erfüllung« der Ausführung; dieser Charakter »als Erfüllung« fehlt dagegen der bloßen Kausalfolge der Handlung.



nicht als wirklich von mir getan erlebe, nicht aber darin, daß ich mit meinem Tun nicht erreiche, was ich will; man denke z. B. an das »Vergreifen« im Unterschiede davon, daß der Gegenstand ein anderer ist, als für den ich ihn hielt.

Die erste hier für uns in Betracht kommende Grundfrage ist nun aber: Wie verhält sich der Willens inhalt zu jenem Ausführungsinhalte des Tuns? Und wie verhält sich der Willensinhalt zu dem Gegenstande, an dem wir handeln, dem »praktischen Gegenstande«, wie wir ihn im Unterschiede zu den Gegenständen bloß theoretischer Erfahrung nennen wollen. Was das erste betrifft, so will Kants These, in unserer Sprache, besagen:

1. Es sei jeder Willensinhalt — sofern er Inhalt ist und nicht die bloße Form des Wollens — immer auf dem Inhalte des Erfolges fundiert und jeder Willensinhalt »stamme« aus dem Erfolgsinhalte. Und eben darum müsse eine materiale Ethik auch notwendig Erfolgsethik sein.

2. Es sei das, was aus dem Erfolgsinhalte wieder Willensinhalt werden könne, immer gleich den Teilen des Erfolgsinhaltes, die durch Rückwirkung auf den Handelnden Zustände der Lust bewirken.

In der Annahme des ersten Satzes folgt Kant jener — wie man sie genannt hat — »empiristischen« Lehre vom Wollen[1], wonach die Zustandsfolgen von zunächst rein reflektorischen Bewegungen (z. B. die Lust des Säuglings, die durch seine reflektorischen Saugbewegungen an der Mutterbrust und die hierdurch in Mund und Magen fließende Milch bewirkt wird) ein »Wollen« solcher Bewegungen, z. B. des Saugens, veranlassen; ein Tatbestand, der wieder nur durch die Reproduktion des Bewegungsbildes (gegeben in den bei der Bewegung mit gesetzten und durch sie veranlaßten spez. »Bewegungs-« und »Organempfindungen«) möglich sein soll. Denn nur unter der Voraussetzung dieser Willenstheorie gewinnt seine Ableitung des Satzes, es sei jede materiale Ethik auch notwendig Erfolgsethik, Sinn und Halt.

Eben diese Voraussetzung ist es aber, die wir zurückzuweisen haben.

Denn weder »entsteht« der Willensinhalt auf die hier vermeinte Weise — nämlich als »Vorstellung« dessen, was eine lusterregende Wirkung oder (bei zunächst reflektorischen Bewegungen) eine Rück-

1) Nicht so weit geht Kant, das Streben selbst in Vorstellungen, Gefühle und Empfindungen auflösen zu wollen. Doch ist es fraglich, ob er sieht, daß das Streben nicht in einem Vorstellen fundiert ist; daß vielmehr ein Inhalt ebenso ursprünglich als erstrebt wie als vorgestellt gegeben sein kann. Auf alle Fälle ist nach ihm der Inhalt selbst erst durch den Bewegungserfolg und seine Rückwirkung auf die sinnlichen Lustzustände möglich.



wirkung dieser Art bestimmt –; noch ist das »Tunwollen« nichts weiter wie die Reproduktion eines solchen reproduzierten »Bewegungsbildes« oder eines aus einer Mehrheit solcher Bilderfolgen sich ergebenden »Regelbewußtseins« ihrer Abfolge.

Im Phänomen des Wollens überhaupt liegt zunächst nichts als dies, daß es ein Streben ist, in dem ein Inhalt als ein zu realisierender gegeben ist. Darin scheidet sich das Wollen von allem bloßen »Aufstreben«, aber auch von allem »Wünschen«, welches ein Streben ist, das – seiner Intention nach – nicht auf die Realisierung eines Inhaltes selbst abzielt.[1] In diesem Sinne kann ein Kind »wollen«, daß jener Stern dort in seinen Schoß falle, es ganz ernstlich und wirklich »wollen«. Das Wollen dieser Art ist von dem »Tunwollen« ganz unterschieden. Das Tunwollen ist zunächst nur ein Spezialfall dieses Wollens; es ist eben ein Wollen des Tuns. Freilich ist es zugleich das Ergebnis einer sehr frühen Erfahrung, daß das Wollen eines Inhaltes allein, ohne daß es sich in ein Tunwollen überhaupt umsetzt, prinzipiell keinen Erfolg hat. Denn wenn es auch der Zufall zuweilen fügte, daß ein so »Gewolltes« wirklich wird, so zeigt doch jede fernere Erfahrung, daß dies nicht durch das Wollen geschah; d. h. es zeigt sich, daß die Realität dem Gewollten versagt bleibt, sofern nicht ein Tunwollen hinzutritt. Es wächst diese Erfahrung sowohl im Kinde als innerhalb der Entwicklung der Menschheit äußerst langsam. Das Zusammentreffen des Gewollten und der Verwirklichung des Inhaltes läßt ja heute noch einen großen Bestandteil der Menschheit fest glauben, daß etwa der bloße Wille Regen und Sonne machen könne, daß er (z. B. das »Anwünschen«) verletzen oder töten könne. Und auch der Aufgeklärteste empfindet es noch »wie Schuld«, wenn zufällig eintritt, was er Schlechtes »wollte«, z. B. der Tod eines Menschen. Erst nachdem sich diese Erfahrung vollzogen hat, welche die auch nur mögliche kausale Verwirklichung eines Willensinhaltes »durch das Wollen« (nicht seine Verwirklichung überhaupt) an ein vorhergehendes Tunwollen überhaupt knüpft, erhält alles Streben, dessen Inhalt außerhalb der Sphäre des erlebten »Tunkönnens« liegt, den »Wunschcharakter«. Aber alles zentrale Streben (auch das Wünschen ist ein solches; es gibt kein »es wünscht in mir«, wie es ein »es dürstet mich«, »hungert mich« usw. gibt) ist »zunächst« Wollen des Inhaltes; erst nach erfahrener Verknüpfung des auch nur möglicherweise erfolgreichen Wollens mit dem Tunwollen, und nach Erfahrung

1) Natürlich auch durch vieles andere, was hier außer Betracht bleibt.



der Hemmung, die die Sphäre des Tunkönnens dem einen Teile des »Wollens« bereitet, wird dieser Teil zum »bloßen« Wunsche. Dagegen muß es als den Tatsachen unangemessen bezeichnet werden, wenn man den Tatbestand des »Wollens« umgekehrt von der Tatsache des »Wunsches« her zu verstehen sucht; und etwa sagt, Wollen sei nur 1. der Wunsch, daß etwas sei, 2. der daran geknüpfte Wunsch, daß es durch mich sei.[1] Oder es sei Wollen dieser Wunsch 1 plus dem Wunsche, »es zu tun«; oder gar, es sei derjenige Wunsch, zu dem sich (zunächst »zufällig« und »reflektorisch«) eine Leibbewegung gesellt, die den Inhalt realisiert. Auch der »Wunsch«, daß etwas »durch mich« geschähe, bleibt ein »Wunsch« und wird kein »Wollen«. Und nicht der »Wunsch«, sondern das »Wollen« ist das (den Akten nach) ursprüngliche zentrale, strebende Akterlebnis. Zum Wunschgegenstand wird ein ursprünglicher Willensgegenstand, der an dem »Tunkönnen« (und seiner Sphäre von Inhalten) gescheitert ist. Erst diese prinzipielle »Zurückstellung« des ursprünglich als Wollensgegenstand Gegebenen macht es zum »Wunschgegenstand«. Dieser Zusammenhang wird auch durch die bekannten Täuschungen nahegelegt, in denen ein langanhaltendes Wollen eines Inhaltes trotz seines Scheiterns an der Sphäre des Tunkönnens ,gleichwohl zum Phänomen seiner Verwirklichung (und der darauf gebauten »Überzeugung« seiner Verwirklichung) führt. So bei allen phantasiemäßigen, illusionären, traumhaften oder halluzinatorischen Willenserfüllungen (oder, wie wir objektiv sagen, »Wunscherfüllungen«). So z. B. im Falle des sog. »Begnadigungswahns«, in dem der (meist »lebenslängliche«) Verbrecher ohne faktische Begnadigung die feste Überzeugung ausspricht, er sei begnadigt, und die Anstaltsbeamten verklagt, daß sie ihn gleichwohl zurückhalten. Phänomene dieser Art zeigen, daß im Falle der Nichtreduzierung eines ursprünglichen Wollens zum »Wunsche« trotz des erlebten Scheiterns des Wollens an der Sphäre möglichen Tuns, also bei Festhaltung des Inhaltes als eines »Gewollten«, wenigstens als Phänomen die Realität (in Form eines »Scheines«) des Gewollten eintreten muß. Denn der Zusammenhang, daß Wollen die Wirklichkeit des Gewollten auch setzt — sofern kein (wirksamer) Einspruch dagegen laut wird —, muß auch in diesem Falle, da der Einspruch überhört wird, bestehen bleiben.

Ist dagegen in normaler Weise jene »Zurückstellung« des ursprünglich als gewollt Gegebenen durch den Einspruch der Sphäre

1) Vgl. Lipps, »Vom Fühlen, Wollen und Denken«.

des Tunkönnens vollzogen, so hat diese Erfahrung zur Folge, daß fernere Wollensakte unterbleiben, ohne daß indes das auch weiterhin als »gewollt« Gegebene, d. h. das, was, da es diesen Einspruch nicht erfährt, auch weiterhin Willensinhalt bleibt, aufhört, durch das ursprüngliche Wollen, besser durch die seiner »Gesinnung« entsprechenden materialen Werte mitbestimmt zu sein. D. h. es wird (zunächst an dieser Stelle) in steigendem Maße all das aus dem ursprünglichen Willensinhalt ausgeschieden, wogegen sich das Erlebnis des »Nichttunkönnens« oder der »Ohnmacht« des Tuns anmeldet. (Über dieses Phänomen später mehr.) Es ist also nicht einmal die Spannweite der im »Tunkönnen« gegebenen Inhalte (geschweige denn die »Tunserfolge«), welche den ursprünglichen Willensgehalt »beschränkt«; oder gar positiv den Inhalt des Wollens »bestimmt«. Vielmehr ist das Tunkönnen lediglich selektiv wirksam auf den ursprünglich gegebenen Willensinhalt; es macht, daß vieles ursprünglich Gewollte fernerhin nicht mehr »gewollt« wird — und daß auf seine Realisierung »verzichtet« wird. Diesem Gesetze folgt nun auch die typische Willensentwicklung sowohl des Individuums als der Gemeinschaft. Das primäre Phänomen, welches alle seelische Reifung zeigt, ist eine fortgesetzte Beschränkung des Wollens auf die Sphäre des »Tunlichen«. Die hochsteigenden Pläne des Kindes und des Jünglings, die phantastischen »Träume« (die in jener Zeit aber nicht »als« Träume gegeben sind) gibt der Mann auf; an Stelle des Willensfanatismus tritt die stete Steigerung des »Kompromisses«. Dasselbe Phänomen zeigt sich auch in der Geschichte jeder politischen oder religiösen oder sozialen Partei. Und die gesamte Geschichte der Menschheit zeigt auf jedem praktischen Gebiete, wie die ursprünglichen Willensziele allmählich sich sondern an der wie eine »Schwelle« wirkenden Sphäre des »Tunlichen« und die Zielinhalte immer bescheidener werden. Je primitiver der Mensch ist, desto mehr hat er den Glauben, alles durch sein bloßes Wollen erreichen zu können von der Regierung des Wetters an bis zum Goldmachen und allen Formen der »Zauberei«. Erst allmählich scheiden sich aus den ursprünglichen Willenszielen die überhaupt »tunlichen«, und in der Sphäre des Tunlichen die durch diese und jene Formen des Tuns realisierbaren aus. Immer ist hier dies die Leistung der steigenden »Erfahrung«, daß sie, wie das Sprichwort sagt, »klug« macht, nicht aber »wollend« oder »dies und jenes wollend«. Sie wirkt nicht erzeugend und schaffend, sondern an erster Stelle negierend und seligierend auf den Spielraum des in

den Materien von bestimmten Wertqualitäten bereits bestimmten ursprünglichen Willensinhaltes. Sie ist vor allem eine Schule kluger »Resignation« auf ursprüngliche Willensziele, nicht ein positiver Quell ihrer Schöpfung.

Hierbei ist aber zweierlei festzuhalten. Erstens die Einsicht in die Tatsache, daß auch da, wo sich ein ursprünglicher Willensinhalt als tunlich erweist und er durch ein Tun und Handeln realisiert wird (wie im normalen Willensleben des Tages), die primäre Intention des Wollens immer auf die Realisierung eines Sachverhaltes resp. eines »Wertverhaltes« gerichtet bleibt, an die sich erst in zweiter Linie eine Intention des »Tunwollens« (und seiner Partialfunktionen) knüpft. Will ich diesen Leuchter von jenem Tisch auf diesen Tisch haben, so ist dieser Sachverhalt das primär Gewollte, »daß jener Leuchter hier sei«, nicht das »Hertragen« oder gar die hierzu nötigen Bewegungsintentionen und Impulse (oder das Befehlen an den Diener, ihn herzutragen, in dessen Befolgung ja auch mein Wille, nicht der des Dieners realisiert wird). Ich »will« keine »Bewegung« machen, wenn ich den Hut vom Ständer nehme und aufsetze, sondern ich will »den Hut auf dem Kopfe haben«. Eine »Bewegung« kann freilich auch der gewollte Sachverhalt sein, z. B. beim Turnenlernen usw. Aber auch bei derselben Bewegung wäre dieser Fall völlig verschieden vom zweiten. Wer einen anderen erschlägt, will »ihn erschlagen«, nicht aber seine Arme und die ergriffene Axt in bestimmter Weise »bewegen«. Es sind ganz verschiedene Fälle, wenn sich das eine Mal das Wollen auf einen Sachverhalt primär richtet und sich dann das Tunwollen ohne weiteres (als eine besondere Art des Wollens) daranreiht, oder wenn das Tun selbst zum primären Sachverhalt des Wollens wird. So etwa will der gemeine Brandstifter, z. B. ein neidischer Bauer, daß der reiche und schöne Hof des Nachbarn nicht mehr existiere; er will diese Wertvernichtung; ein krankhafter Brandstifter aber vielleicht von vornherein nur das »Feueranlegen« selbst. So will der gemeine Dieb das fremde Gut in seinem Besitze haben, und darauf baut sich sekundär das »Stehlenwollen« und hierauf das Tunwollen des Diebstahls; wogegen der Kleptomane »stehlen« will. So gibt es den Typus von Geschäftsmann, der »reich« sein will und darum Geschäfte führt und Geld verdient; aber auch den eigentlich »kapitalistischen« Typus, der »Geschäfte machen« will und Geld verdienen, und der dabei nur reich »wird«. (Natürlich auch den seltenen Typus, der »genießen« will und darum reich sein will, der nach Kants Theorie der einzig mögliche wäre.) Der gewollte Sachverhalt und das Tunwollen sind in allen diesen Fällen verschieden,

und sie sind es auch *da* noch, wo der Gehalt des Sachverhaltes selbst ein Tun wird, wie z. B. Stehlen, Geldverdienen, Sichopfern (beim Opfersüchtigen) usw., denn auch hier ist das »*Tun*wollen« vom Wollens »eines solchen Tuns« klar verschieden. Es ist auch klar, daß das Verhältnis des Wollens des Sachverhaltes und das Tunwollen selbst durchaus nicht ein Verhältnis von »Mittel« und »Zweck« darstellt; ein solches kann immer nur *zwischen* den gewollten *Sachverhalten* bestehen, niemals *zwischen* dem Wollen des Inhaltes und dem Tunwollen. Das Tunwollen und das Wollen des Sachverhaltes sind wohl aufeinander *fundiert* (und zwar das Tunwollen auf dem Wollen des Sachverhaltes), aber in anschaulicher, und nicht in gedachter Weise.

So also bleibt das Wollen des Sachverhaltes (auch da, wo ein Tunwollen überhaupt stattfindet) durchaus der *primäre Inhalt* des Wollens. Und was wir im strengsten Sinne »Handlung« zu nennen haben, das ist *das Erlebnis der Realisierung dieses Sachverhaltes im Tun*; d. h. diese *besondere* Erlebnis*einheit*, die von allen dazugehörigen objektiven Kausalvorgängen ebenso wie von den Folgen der Handlung *ganz* unabhängig als eine *phänomenale Einheit* dasteht.

Zweitens aber darf das früher Gesagte nicht dahin mißverstanden werden, daß die Erfahrung des Tunkönnens an dem *zeitlich* und *genetisch* früheren Willensinhalte (z. B. an den »hochfliegenden Plänen des Jünglings«) nur Inhalte aufhebe und vernichte, als seien *alle* späteren Willensinhalte in jenen genetisch früheren schon »enthalten« gewesen. Was wir hier ausdrücken wollen, ist ein *Ursprungsgesetz* der *Akte* und ein *Fundierungsgesetz der Inhalte*, das in *allen Phasen* genetischer realer Willensentwicklung eines Individuums *gleichmäßig* erfüllt ist. Selbstverständlich ergeben sich in der reiferen Entwicklungsphase *neue* und *neue* Inhalte des Wollens, die in der älteren Phase *nicht* enthalten waren. Auch die Quelle des ursprünglichen Wollens fließt ja immerfort. Die Willensgesinnung hat nichts zu tun mit einem »angeborenen Charakter« (wie z. B. Schopenhauer meint).[1] Und andererseits übt auch das Erlebnis des Tunkönnens *immerfort* seinen selektiven Einfluß auf die Materie der Willensziele. Was ich allein sage, ist also dies, daß die *möglichen* Willensziele, die der Gesinnung des Wollens, seiner (prinzipiell variablen, aber von der Erfahrung des Tunkönnens und

---

1) Sie ist durchaus im Leben eines Individuums veränderlich; nur *ursprünglich* veränderlich.



erst recht des Erfolges unabhängig variablen) ursprünglichen Wertrichtung und seiner materialen Wertrichtung Erfüllung zu geben vermögen, durch diese Erfahrung (ihrem Wesen nach) nur seligiert, niemals aber positiv bestimmt werden können;[1] und daß demgemäß die Wertmaterien, die denjenigen früheren Gehalt des Wollens inhaltlich mitbestimmten, welcher später als bloßer Wunsch »zurückgestellt« wird, auch für den Gehalt desjenigen Wollens bestimmend bleiben, der sich im Tun als realisierbar erweist. Auch hier zeigt sich, wie die »Willensgesinnung« unabhängig von aller empirischen Genese des Willenslebens beide Sphären, die jeweilige Wunsch- und eigentliche Willenssphäre, durchwaltet; wie schon früher gezeigt worden ist.

Mit dem Tunkönnen ist nun aber erst die erste Stufe für die Selektion der Willensinhalte als der Inhalte des »reinen Wollens« (das unabhängig von aller Tunlichkeit oder Untunlichkeit ist) gegeben. Andere seligierende Faktoren treten noch hinzu. Ehe ich mich ihnen zuwende, sei aber hervorgehoben: Was für die »Willensinhalte«, sofern sie bildhafte Absichtsinhalte sind, bestimmend ist, was sie aus der Sphäre des a priori »Möglichen«, d. h. der den Wertmaterien der Gesinnung noch entsprechenden Bildinhalte, ausliest, das ist nicht etwa das faktische Tun oder gar erst sein Handlungserfolg (wie Kant meint), sondern es ist zunächst nur das Erlebnis des »Tunkönnens« resp. des »Nichttunkönnens« (d. h. der »Willensmacht« und »Willensohnmacht«). Über dieses Phänomen selbst soll später Genaueres gesagt werden. Nur dies sei hier hervorgehoben, daß es in keinem Sinne eine bloße Folgeerscheinung eines faktischen Tuns ist; etwa die »erregte Disposition« für das Wiederauftreten eines faktischen Tuns, wie das Bewußtsein, etwas zu »können«, was wir schon einmal getan haben. Vielmehr haben wir gewissen Inhalten gegenüber ein durch solche Reproduktion unvermitteltes Tunkönnens-Bewußtsein, in dem das Können »selbst« als besondere Art des strebenden Bewußtseins (nicht als Gegenstand des Wissens, »daß wir etwas können«) phänomenal gegeben ist; und dessen Dasein oder Nichtdasein — resp. das seines Gegenteils, der »Ohnmacht« (gleichfalls ein positives Erlebnis des Nichtkönnens) — für das

1) Daß — wenn dieses Ursprungsgesetz der Willensinhalte gilt — auch eine »Tendenz« zur Entwicklung in der obengenannten Richtung, d. h. auf Zurückstellung ursprünglicher Willensinhalte (d. h. nicht nur Wertverhalte, sondern auch auf Grund dieser Wertverhalte bestimmter Sachverhalte), die Folge sein muß, ist leicht begreiflich.



Tunwollen selbst noch determinierend ist.[1] Zweitens aber ist dies Erlebnis ein völlig einfacher Tatbestand, der sich durchaus nicht etwa zusammensetzt aus dem Bewußtsein des Vollziehenkönnens der partiellen Akte, z. B. der Bewegungsakte, in die ein Tun zerfällt.[2] Wie das Lebensgefühl unabhängig von der Summe sinnlicher Gefühle seinen eigenen Variationsgesetzen folgt (mit seinen Modifikationen der »Kräftigkeit« und »Frische«, der »Gesundheit« und »Krankheit«, des »Aufganges« und »Niederganges«) und niemals eine Summe der sinnlichen Gefühle darstellt, wohl aber das Auftreten dieser Gefühle und ihrer besonderen Qualität mitbestimmt[3], so ist auch das Tunkönnen zunächst ein einheitlich und eigengesetzlich variierendes Erlebnis des lebendigen Individuums als eines Ganzen, das von allen Reproduktionen der Empfindungs- und Gefühlszustände, die mit den faktischen Bewegungen der Glieder bei der Ausführung von Handlungen verknüpft (oder durch sie gar erst verursacht) sind, völlig unabhängig ist. Wer ein stärkeres oder reicheres Bewußtsein des Tunkönnens hat, erlebt eben von vornherein auch ganz andere Zustände solcher Art. Er tut anderes, da er sich anderes »zumutet«. Darum vermag dieses »Können« auch durch alle »Übung« und »Gewöhnung« nicht gesteigert oder gemindert zu werden, sondern bestimmt nach seiner Natur bereits die Übungs- und Gewöhnungsfähigkeit für bestimmte Tätigkeiten.

Was nun aber vom Tunwollen zum Handeln führt (und hier ohne eine genauere Analyse des Prozesses nur in seinen Hauptelementen anzugeben ist), sind zwei Erlebnisse, die einen streng kontinuierlichen Übergang zum Stattfinden der objektiven

1) Das »Tunkönnen« ist auch ein selbständiger Träger von Werten und Gegenstand von Formen des Wertbewußtseins (und »Selbstbewußtseins«), das von den Werten des faktischen Tuns (desselben Inhaltes) ganz unabhängig ist; und dessen Wert ein höherer Wert ist als der Wert des Tuns (und seiner etwaigen »Dispositionen«). Siehe hierzu den II. Teil dieser Abhandlung, im Abschnitt »Können und Sollen« (Kants Freiheitslehre).

2) Es gibt hierbei ein »Tunkönnen«, das sich nicht auf die Kraft, sondern das sich auf die Werte des Tuns erstreckt; so wenn wir sagen: »dieser Mensch ist fähig, so etwas (z. B. Schlechtes) zu tun«; »er ist zu allem fähig«. Auch wozu wir selbst (im Guten und Bösen) »fähig« sind, wissen wir weithin unabhängig von unseren wirklichen Handlungen. »Tugend« wird eine Gesinnung erst, indem ihr Wertgehalt auch in das Bewußtsein dieses »Tunkönnens« (im Sinne der letzteren Form) übergegangen ist. Sie ist tatbereite und tatfähige Gesinnung einer bestimmten Art.

3) Siehe im II. Teil der Abhandlung den Abschnitt »Materiale Ethik und Hedonismus«.



Bewegungen herstellen, in denen das Handeln, von außen gesehen, besteht.

Es ist ein, die Einheit der Handlung als »Phänomen« auflösender Grundirrtum einer Reihe von Richtungen der herkömmlichen Psychologie, daß sie eine solche Kontinuität des Phänomens leugnen und es so darstellen, als zerfiele die Handlung in einen »inneren Willensakt« und eine sich daran bloß zeitlich anschließende objektive Gliedbewegung, die sich dann erst durch ihre Wirkungen (oder Begleiterscheinungen), eine Abfolge von Tast-, Gelenk-, Lageempfindungen usw., dem Bewußtsein verriete. Oder: Es folge dem inneren Willensakt eine »Bewegungsvorstellung« der Glieder, die natürlich nur die Reproduktion einer schon stattgehabten Bewegung der Glieder sein könnte, — welch letztere dann ursprünglich rein reflektorisch sein müßte. Ein eigentliches Erlebnis des »Bewegens«, das auf das Tunwollen folgte, gäbe es hiernach nicht; an die »Bewegungsvorstellung« schlösse sich einfach die Bewegung selbst an. Eine in die Bewegung ausmündende Wirksamkeit des Wollens (als Tunwollens) auf unseren Leib wird hier (wie schon bei D. Hume) geleugnet.[1] Daß ein solches Bewegungsbild (als Reproduktion vollzogener Bewegungen, in letzter Linie reflektorischer) nur in Fällen in die Erscheinung tritt, wo die Bewegungsintentionen ausgefallen sind, z. B. beim Schreibenlernen idiotischer Kinder, habe ich an anderem Orte schon hervorgehoben. Das normale Kind vermag die gesehene Gestalt eines an der Tafel vorgeschriebenen Buchstabens unmittelbar in die Bewegungsintention (und allmählich auch in die nötigen Bewegungsimpulse) umzusetzen, — ohne die Hand und den Arm geführt zu bekommen und sich dann auf die Reproduktionen der hierbei ausgelösten Empfindungen und ihrer Abfolge zu stützen. Die Bewegungsintention ist ein anschauliches Phänomen innerhalb der Bewegungsbewirkung und derjenigen ihrer Variationen, die zur Überführung eines gegebenen Sachverhaltes (vom Wertverhalt aus gesehen) in den im Tunwollen gewollten Sachverhalt (Wertverhalt) nötig sind.[2] So be-

1) Bei D. Hume besagt das für dieses spezielle Problem darum wenig, weil ein Phänomen des »Wirkens« bei ihm ja überhaupt geleugnet wird.

2) Auch die Jurisprudenz ist durch diese irrige psychologische Theorie zeitweise in Irrtum geführt worden. Die Theorie wird dort als »intellektualistische Willenstheorie« bezeichnet. In ihren Konsequenzen macht sie hier jeden »dolus« entweder zu einem »dolus eventualis« oder führt — eben weil jeder »dolus« dann ein »dolus eventualis« ist — zu einer Leugnung des »dolus eventualis«, d. h. zur Verwischung des Unterschiedes zwischen dem



ſitzen wir eine *unmittelbare Einſicht* in den Zuſammenhang, der von einer geſehenen, in der Taſtempfindung gegebenen Geſtalteinheit (einfachſter Natur) in eine Darſtellung *derſelben* Geſtalt in einer Bewegung führt. Wir lernen dieſen Zuſammenhang nicht erſt durch die *Ausführung* der Bewegung und die *empiriſche* Zuordnung der geſehenen oder getaſteten Geſtalt zu der Folge von Bewegungs*empfindungen*, – wenn wir ſie z. B. zeichnen. Eine geſehene Geſtalt, etwa in roten Linien gezeichnet, kann mit einer, mit der Hand in der Luft gezeichneten Geſtalt *unmittelbar* identifiziert werden. Es gibt eine anſchauliche Identität der Stellenordnung in einem *Außereinander* überhaupt zwiſchen der *Rhythmik* einer die Geſtalt erzeugenden Bewegung, die zeitlich iſt, und der Beſonderheit der Orte und Lagen ruhender Punkte, welche (objektiv) die Geſtalteinheit aufbauen. Die Bewegungs*intention* iſt daher von allen ſog. Bewegungs*empfindungen* und ihren Reproduktionen, die ja immer nur ſolche einzelner peripherer Organe ſein können, und ganz abhängig ſind von der jeweiligen Ausgangslage der Organe zueinander und dem Verhältnis des ganzen Körpers zu dem äußeren Körper, im Hinblick auf den die objektive Bewegung erfolgt, völlig unabhängig. Sie iſt auch nicht etwa eine bloße *Regel* der Abfolge verſchiedener Organempfindungen (im Sinne der Bewegung durch verſchiedene Organe), reſp. eine Regel zwiſchen dieſen Regeln, die ſich bei variierter Lageordnung der Organe zum äußeren Körper erhält und einen Niederſchlag früherer Erfahrungen darſtellt. *Derſelbe* Inhalt des Tunwollens kann vermöge *derſelben* Bewegungsintention urſprünglich durch ganz verſchiedene Organe (z. B. durch Hand und Finger, durch Bein und Fuß und Arm und Hand) und auch durch das Zuſammenwirken verſchiedener Organe realiſiert werden. Wir wiſſen z. B., daß die Grundgeſtalt der Handſchrift dieſelbe bleibt, auch wenn der der Hände Beraubte mit den Füßen ſchreiben lernt. Und ſie iſt auch unabhängig von der Beſonderheit des Zuſammenwirkens der Organe, die erforderlich ſind zur Ausführung einer Bewegung, z. B. des Ausweichens vor einem Automobil, das ſich einen Meter weit (in einem beſtimmten Winkel) von dem Orte meines Körpers befindet, und das, je nach der wechſelnden Ausgangslage der Organe meines Körpers, ganz verſchiedenes Zuſammenbewegen (reſp. Trennung der Bewegung) meiner Organe fordern muß. Die auf die Organbewegungen folgenden Abläufe von Organempfindungen

---

Wollen im *Vorausſehen*, daß es rechtswidrige Folgen hat, und dem Wollen der rechtswidrigen Tatſache.

sind in beiden Arten dieser Fälle, je nach ihrer Sonderheit, ganz verschieden.[1]

Die Bewegungs*intention* ist aber auch noch unabhängig von der Entfernung z. B. meines Körperleibes von dem Gegenstand, in Hinsicht auf den die Bewegung erfolgt; sie ist in der Phantasievorstellung einer auszuführenden Bewegung dieselbe wie in der wirklichen Bewegung. Und der »Ort« ihrer Erscheinung, ihr Ausgangspunkt, ist *nicht* eine bestimmte Stelle in meinem Körper, nicht auch der Ort, wo die umgebenden Körper sind, an die die objektive Bewegung angreift. Was sie gibt, ist allein ein Bild einer bestimmten Art der *Richtungsvariation* einer möglichen, metrisch und nach der Größe und Entfernung des beweglichen Körpers noch unbestimmten Bewegung. In ihr ist der Gegenstand, an dem das Tun erfolgt, oder der durch das Tunwollen verändert werden soll, mit dem *Inhalt* des *Tunwollens* verknüpft. Sie zeichnet die Bewegung vor, durch welche eben dies möglich ist. Sie ist daher niemals irgendwie »mechanisch« bewirkt (durch Reize der Umwelt und die vorhandenen Spuren früherer Bewegungsvorgänge des Organismus und deren Verknüpfungen); vielmehr ist sie stets vom Ausgangspunkt (der Situation) und dem Gegenstande und dem Inhalte des Tunwollens abhängig und variiert mit diesen. Sie stiftet die *Einheit* und *Zielgemäßheit* der auf sie folgenden Bewegungsimpulse, die sie gleichsam auf die besondere Lage des Körpers zum umgebenden Körper, seine Entfernung, seine Organe und deren Verhältnisse zueinander (soweit sie fest geordnet sind) spezialisieren. Auch der Bewegungs*impuls* ist ein erlebtes Datum, das der objektiven Bewegung vorhergeht. In ihm ist das »Bewegen« z. B. des Armes, den ich hebe und senke, selbst gegeben; er ist also keineswegs die bloße Rückmeldung der sich vollziehenden Bewegung an das Bewußtsein. Er hebt sich scharf als ein besonderes Erlebnis ab, wenn z. B. die objektive Ausführung der Bewegung »gehemmt« ist. Dann findet nicht einfach der Tatbestand statt, daß die Bewegungsintention da ist, aber die sog. Bewegungsempfindungen einfach fehlen (also eine Erwartung auf sie enttäuscht wird), sondern wir erleben eine *positive* Hemmung und dies *bevor* wir das Ausbleiben der Bewegung irgendwie sonst fest-

---

1) Der Widerstreit einer einheitlichen Bewegungsintention zu den Bewegungsimpulsen wird als ein »Fehlbewegen« erlebt *schon* vor der Erfahrung der Ausführung der Bewegung. So z. B. weiß jemand, der auf Scheiben schießt, schon vor dem Sehen der Scheibe (nach dem Schusse), ja schon vor der Empfindung der Bewegung des Fingers, der auf den Hahn tippt, ob er ins Schwarze getroffen oder gefehlt hat (und ungefähr wie weit).



stellen. Wir erleben noch den »Widerstand« unserer Organe auf den Impuls; auch ist das Impulserlebnis deutlich gegeben, wo das Organ durch äußere Fixierung in Ruhe bleibt, ein nach rechts zu bewegender Finger z. B. fixiert wird. Das, was die sog. Bewegungsempfindungen für die äußere Seite der Handlung leisten, ist einzig und allein die Spezialisierung der Impulse, die bei gegebener Intention, gegebenen Arten, Entfernungen und Lagen des Körpers zum Gegenstande und gegebenen festen Organverhältnissen am Organismus bei wechselnden Raumverhältnissen der Organe in ihrer momentanen Lage (innerhalb der Grenzen ihrer möglichen Beweglichkeit, Zusammenbeweglichkeit und Trennbarkeit ihrer Bewegungen) notwendig sind. Die sog. »Bewegungsempfindungen« sind in Wirklichkeit Empfindungen des sukzessiven Wechsels unserer Organlagen zueinander.[1]

Es sei nun jener Faktoren gedacht, die ich »Situation« und »Gegenstand der Handlung« nannte, oder ihres »gegenständlichen Bezugsgliedes«, an dem der »Willensinhalt« zu realisieren ist, oder der den Vollzug eines bestimmten »Willensaktes« (und zwar stufenweise die Bildung einer »Absicht«, die Setzung eines »Vorsatzes«) bestimmt. Alles Wollen erfolgt im Hinblick auf eine solche »Situation«, eine Welt von (praktischen) »Gegenständen«. Es ist nun wiederum Kants Meinung, daß diese Gegenstände (die er von den Gegenständen erkenntnismäßiger oder »vorstelliger« Erfahrung nicht scharf scheidet) es sind, die durch ihre im sinnlichen Gefühl erlebte Wirksamkeit auf uns alle Willensmaterie bestimmen (von der bloßen Gesetzesform also abgesehen), resp. die Reproduktion der durch sie bewirkten sinnlichen Gefühlszustände. Und diese Behauptung ist es eben, welche die folgende positive Ausführung stillschweigend leugnen wird.

So haben wir uns darüber klar zu werden, daß jeder in diesem Sinne »praktische Gegenstand« 1. durch einen Wertgegenstand überhaupt, 2. durch einen der Wertmaterie der Gesinnung des Tunwollens entsprechenden Gegenstand fundiert ist.

D. h., es sind durchaus nicht primär die Dinge der Wahrnehmung (resp. der Vorstellung), sondern die Wertdinge oder die Güter (und »Sachen«), aus denen diese »Gegenstände« bestehen. Denn nur in einem Wertfühlen (resp. Vorziehen, resp. Lieben und

1) Nur vermöge der Einheit des sie durchwaltenden Impulses werden diese Sukzessionen selbst erst als »Bewegungsempfindungen« erfaßbar.



Hassen) und seinen Inhalten ist jegliches Streben unmittelbar fundiert; nicht aber in einem (objektiven) Bildinhalte, der gar noch »vorgestellt« oder »wahrgenommen« sein müßte. Damit ist schon ein Doppeltes gesagt: daß alles Wollen »von etwas« bereits das Fühlen des (positiven oder negativen) Wertes dieses »etwas« voraussetzt, daß niemals also der Wert erst eine Folge dieses Wollens sein kann. Das, was phänomenal das Wollen eines Inhaltes in Bewegung setzt, ist ja niemals ein zuständliches Gefühl, sondern eben jener Wertgegenstand, der »im« Fühlen gegeben ist. Soweit also Gegenstände keine Wertdifferenzen besitzen, vermögen sie auch nicht differentes Wollen zu bestimmen. Nur in den Einheiten von »Wertdingen« und »Wertverhalten« können Gegenstände überhaupt »praktische Gegenstände« werden.

Hieraus folgt aber der wichtige Satz, daß die Gegenstände, die schon für das »reine Wollen« mögliche Gegenstände zur Realisierung von Wertverhalten (und in ihnen gegründeten Sachverhalten) sind, bereits seligiert sind nach und auf Grund der Werte, welche die Gesinnung dieses Wollens durchgeistigt. D. h., die praktische »Welt«, in die bereits das reine Wollen in der Intention einer Realisierung von Wertverhalten »eingreift«, trägt bereits das Gesicht, das Antlitz, die Wertstruktur der »Gesinnung« des Trägers dieses Wollens. Sein wechselnder »Gefühlszustand« gegenüber dieser »Welt« hat damit nicht das mindeste zu tun. Sein Wollen bestimmter Wertverhalte und die »Welt«, an der er sie verwirklichen »will«, »passen« darum immer in gewissem Sinne aufeinander, da sie beiderseits von den in seiner »Gesinnung« liegenden Wertqualitäten und ihrer »Rangordnung« abhängen.[1] Denn es ist eben die Gesinnung, in der das apriorische Wertbewußtsein und der Kern alles Wollens seinem letzten Wertgehalte nach zur Deckung kommen. Die Wertverhalte des reinen Wollens (oder seiner Wertprojekte) sind aber darum, weil sie nur dieselben Wertqualitäten (und ihre Ordnung) enthalten können, wie die Wertverhalte der »praktischen Welt«, durchaus nicht der praktischen Welt »entnommen«; ihre Gegebenheit ist eine auch von dieser »praktischen Welt« unabhängige. Was wir an bestimmten Wertverhalten wollen, kann den »gegebenen« Wertverhalten beliebig widerstreiten (oder auch da-

1) Alles »wahrnehmende«, »vorstellende«, überhaupt erkenntnismäßige Weltbewußtsein ist von dieser »praktischen Welt« zunächst unabhängig. Wir wollen hier durchaus nicht den Satz Fichtes unterschreiben: »Welche Philosophie man hat, hängt davon ab, welch ein Mensch man ist«.



mit zusammenfallen). Nur die Wertqualitäten sind hier und dort identisch. Sofern und soweit dies in der Sphäre des reinen Wollens der Fall ist (unabhängig von der Sphäre des Tunwollens), drückt sich dieses Verhältnis in den Akten der »Billigung« und der »Mißbilligung«[1] aus; diese Akte sind weder »Willensakte« noch Akte der »Werterkenntnis« (wie Fühlen, Vorziehen), sondern es sind Akte, in denen die Identität der Werte einer Werterkenntnis und eines auf die Realität von Werten gerichteten Wollens zur unmittelbar anschaulichen Identifizierung kommt.

Wird so die Welt des »praktischen Gegenstandes« durch die Werte (der apriorische praktische Gegenstand aber durch die apriorischen Werte) bestimmt, so ist aus dieser Sphäre von Wertgegenständen ein als Willensgegenstand in einem besonderen Erlebnis gegebener Inhalt nur als Widerstand eines Wollens gegeben. Würde man der Terminologie huldigen, unter dem Worte »Gegenstand« nur die Bildgegenstände zu verstehen, nicht zugleich die »Wertgegenstände« (oder besser die gegebenen Wert einheiten), so müßte man die »Gegenstände« und die »Widerstände« als zwei nebengeordnete Arten von Gegebenheiten des Seins bestimmen. Der Widerstand ist ein Phänomen, das unmittelbar nur in einem Streben gegeben ist; und dies nur in einem Wollen.[2] In ihm und nur in ihm ist das Bewußtsein praktischer Realität[3] gegeben, die immer zugleich Wertrealität ist (Sachen und Wertdinge).

Es ist hier wohl kaum nötig, es ausdrücklich zu sagen, daß es so etwas wie eine »Widerstandsempfindung« nicht gibt. »Widerstand« ist nur in einem intentionalen Erlebnis gegeben und nur in einem Wollen. Es »konstituiert« den praktischen »Gegenstand«. Das Phänomen des »Widerstandes« besteht in einer Tendenz, die »gegen« das Wollen gerichtet ist, und deren erlebter Ausgangspunkt der den praktischen Gegenstand fundierende Wertgegenstand ist. Und er »erscheint« (so der Gegenstand im Raume ist z. B.) allein dort, wo

1) »Billigen« und »mißbilligen« können wir sowohl eigenes als fremdes Wollen, andererseits aber auch das »Projekt« eines Wollens unabhängig von dessen realem Vollzug.

2) Bloße »Wünsche« haben keinen Widerstand, da in ihnen der Verzicht auf Realisierung des Inhalts auch phänomenal gegeben ist. Ein Aufstreben »findet« wohl etwa einen Widerstand; er ist aber nicht »in« ihm gegeben.

3) Die Frage, ob das phänomenale »Realitäts-« und »Wirklichkeitsbewußtsein« überhaupt auf dem erlebten »Widerstande« beruht, und ob eine Welt bloßer »Bildgegenstände« überhaupt des Unterschiedes von »Wirklichkeit« und »Unwirklichkeit« entbehrte, lassen wir hier dahingestellt.



der Gegenstand ist;[1] respektive bei unräumlichen Gegenständen, wie wenn ich den Widerstand fremden Wollens, z. B. des Staatswillens, erlebe, »am« Wertgegenstande. »Widerstand« in unserem Sinne hat indes gar nichts zu tun mit den Phänomenen des »Zuges« oder der »Abstoßung«, die von den besonderen Wertqualitäten der Sache oder des Wertdinges ausgehen. Denn diese Phänome können schon im Fühlen gegeben sein (wie wir auch sprachlich sagen, »daß wir uns abgestoßen fühlen«, »daß etwas uns im Fühlen abstößt und anzieht«); erleben wir sie aber im Streben selbst, so sind sie im bloßen Widerstandsphänomen bereits fundiert.

Ist ein Widerstandsphänomen »gegeben«, so ist im reinen Wollen, in dem es »gegeben« ist, sein »Sitz«, d. h. eine phänomenale Entschiedenheit darüber, ob es im »Ich«, im »Leibe« oder in dem vom Leibe unabhängig existierenden (und als existierend gegebenen) »Gegenstande« seinen Ausgang hat, noch nicht notwendig mitgegeben. Das zeigt schon die Tatsache des häufigen Zweifels, wo ein erlebter Widerstand seinen »Sitz« (in diesem Sinne) hat; ob in einem zu geringen Einsatz des Wollens einer Sache oder in dem zu geringen Einsatz des Tunwollens (bei gleichem Wollen und gleichem Sachwiderstand) oder in dem zu großen Widerstand der Sache (bei gleichem Wollen und gleichem Tunwollen). Der »Widerstand« selbst aber ist unabhängig von diesem seinem Sitze »gegeben«. Nur das steht fest, daß der normale Mensch die Neigung hat, gegebene Widerstände »zunächst« (und ceteris paribus) in den von seinem Ich und seinem Leibe unabhängig existierenden Gegenstand zu verlegen; in zweiter Linie aber in seinen Leib, in dritter Linie in seine psychische Sphäre.[2] Eine umgekehrte Ordnung der Verlegung des Widerstandsphänomens ist zum wenigsten »krankhaft«. Fragt sich ein Mensch bei erlebtem Widerstande, ob »der Widerstand nicht in seinem Wollen läge«, so liegt schon in der Frage eine Vergegenständlichung des Sachverhaltes, »daß er es so gewollt habe«, die das Wollen nicht steigert, sondern lähmt; dasselbe gilt, wenn er

1) Stoße ich mit einem Stocke gegen eine Wand, so ist mir der Widerstand in der Wand, nicht etwa in meiner Hand oder gar in den »Tastempfindungen« der Hand usw. gegeben; dies hat schon Lotze treffend hervorgehoben. Das Fühlen des »Widerstandes« (eine Widerstands»empfindung« ist Unsinn) aber variiert in diesem Falle abhängig vom erlebten Widerstande, der sich seinerseits immer auch abhängig vom Einsetzen der (phänomenalen) Größe des Tuns oder dem erlebten Kraftaufwande bestimmt. Bei großem Kraftaufwand ist der Widerstand — ceteris paribus — kleiner, bei kleinem größer.

2) Die biologische Zielmäßigkeit dieser Ordnung der »Verlegung« des Widerstandes habe ich auch hervorgehoben in der Arbeit »Selbsttäuschungen«, I.

fragt, ob er das Gewollte mit einem genügenden Krafteinsatz »tun wollte«, oder ob er ein im Wollen zu Realisierendes (und so Gegebenes) tun könne; diese Vergegenständlichung des Tunkönnens lähmt aber das Erleben des Tunkönnens. Es ist das Phänomen des »Zögerns«, das in einer solchen umgekehrten Ordnung in der Aufsuchung des Widerstandsphänomens beruht, dem als äußerstes Gegenteil die »Kühnheit« des Wollens entgegensteht, in der der Widerstand in besonderem Maße im Sein der Sache — allein — lokalisiert ist. Wer in einem Automobil sitzend, das im Begriffe ist an einen Baum anzurennen, anstatt die Vermeidung des Anrennens und das Ausweichen zu »wollen«, und in Folge hiervon die Lenkstange richtig zu drücken, in seiner Intention von diesem Ziele ablenkt und seine Intention auf das »Drücken der Lenkstange« richtet (d. h. die Hemmung nicht vom Baume herkommend, sondern »aus sich« stammend erlebt), ist in größerer Gefahr anzurennen.

Was zu einem Tunwollen überhaupt und zum Inhalt des Tunwollens (das vom Inhalt des primären Wollens immer verschieden ist[1]) unmittelbar bestimmt, das ist nicht (wie Kant annimmt) der Zustand, den das primäre Willensobjekt durch seine Wirksamkeit — auf mein Gefühl — in mir setzt, sondern es ist der Widerstand, den das primäre praktische Objekt meinem durch die immanente Wertgesinnung geleiteten Wollen des Daseins eines bestimmten Wertverhaltes bereitet. Die Quelle des Tunwollens ist also primär nicht ein Gefühlszustand (so wenig wie dieser ein Ziel des Wollens ist), sondern der erlebte Widerstand der praktischen Objekte oder der »Sachen« gegenüber dem reinen Wollen. Und es ist, was den Inhalt des Tunwollens bestimmt, immer von beiden Faktoren abhängig: 1. dem gewollten Wertverhalt (Sachverhalt) und 2. der besonderen Natur des widerstehenden Objektes. Ein Wille, etwas »Bestimmtes zu tun«, nun aber ist eine »Absicht«.[2]

Die tausendfach abgestuften Widerstände und ihre Inhalte, die dem wollenden Leben begegnen, sind nun allerdings Tatsachen der »praktischen Erfahrung«, d. h. der »Erfahrung«, die wir im Wollen (und nur in ihm) machen; und zwar der Erfahrung im Sinne eines Aposteriori und einer induktiven Erfahrung. Insofern

1) Z. B. »Ich will den Besitz eines Gutes« im primären Wollen; dann ist »Kaufenwollen«, »Stehlenwollen«, »Raubenwollen«, »Sich-schenken-lassen-wollen« usw. der Inhalt des Tunwollens.

2) »Absichten« gibt es nicht in der Wunschsphäre. Auch nicht in der Sphäre des reinen Wollens; jede »Absicht« ist Absicht, etwas zu tun.



ist der Absichtsinhalt — wie Kant richtig sieht — durch solche »Erfahrung« bereits mitbestimmt. Gleichwohl bleibt sein Irrtum darum nicht minder groß. Denn nicht nur übersieht er, daß sowohl der Absichtsinhalt wie das widerstehende Objekt durch den Gehalt der Gesinnung an materialen Werten bereits a priori eingeschränkt ist, sondern er irrt auch über die Natur und Art dieser »Erfahrung«, indem er sie erst in die sinnlichen Gefühlszustände verlegt, welche das Objekt in uns erregt; resp. in die Rückwirkung, welche das bereits erfolgte Tun in unseren sinnlichen Gefühlszuständen setzt. Damit aber verkennt er auch die Stufe der Erfahrung, um die es sich hier handelt. Der Mensch ist nicht das passive Wesen, das er voraussetzt, und das zuerst von den Dingen um es her Einwirkungen und daraus resultierende sinnliche Gefühlszustände erhalten müßte, um seinem Wollen einen Inhalt zu geben, der sich dann nach der Auswahl solcher Inhalte bestimmte, welche die größte Lust bereiten und am wenigsten Unlust. Diese sinnlichen Zustände sind fundiert und folgen erst auf die erlebten Widerstände (und richten sich nach ihrer Art und Größe), denen sein Wollen »begegnet«. Es ist das dynamische Verhältnis von »Wirken und Leiden«, »Siegen und Unterliegen«, von »Überwinden und Nachgebenmüssen«, das unserer praktischen Erfahrung primärer Gehalt ist. Und es ist nicht erst der Erfolg faktischen Tuns, sondern es sind die im reinen Wollen bereits (erfahrungsmäßig) erlebten Widerstände, welche die Absichtsinhalte des Tunwollens bestimmen.

Von diesen Widerständen sind grundverschieden diejenigen, welche die bereits gefaßten und gegebenen Inhalte der »Absicht« vorfinden, also die »Widerstände« »für« das Tunwollen, für die Ausführung der Absicht. Erst auf dieser Stufe werden die »Widerstände« zu widerstehenden realen Sachen, also Dingen, im Hinblick auf die wir nun den »Vorsatz« (und den Entschluß) fassen. Erst bei der Bildung dieser neuen Inhalte, zunächst der Vorsatzinhalte, kommt nun auch die Wirksamkeit der (phänomenalen) Dinge auf unseren Zustand als mitbestimmend zur Geltung. Erst im »Vorsatz« tritt der Wille mit der empirischen Wirklichkeit in unmittelbare Berührung und ist darum auch unsere körperliche Anwesenheit bei der Sache, die den unmittelbaren Gegenstand, an dem wir handeln, bildet, sowie Ort und Zeit des Tuns notwendig im Phänomen als dessen Teil in Betracht gezogen — die bei der »Absicht« prinzipiell dahingestellt sind; damit aber erst besteht eine mögliche Erwägung der sinnlichen Gefühlszustände, sowohl derer, welche die Dinge bewirken, welche Gegenstand der Handlung

sind, als derer, die ihr Erfolg bewirkt; denn diese Zustände sind phänomenal gebunden an die phänomenale Gegenwart des Leibes (zunächst des Ichleibes, dem aber immer wesensnotwendig ein Körperleib entspricht). Eine solche (mögliche) Berücksichtigung der sinnlichen Gefühlszustände für die Bestimmung der Materie des Wollens setzt nun aber Kant schon für die Stufe der Absichtsbildung als notwendig, ja der Gesinnung an, was — wie wir gezeigt zu haben glauben — unberechtigt ist.

Dazu tritt noch ein anderes. Spricht man — wie Kant — von einer Wirksamkeit der Dinge auf unsere »Sinnlichkeit« und sagt, der sittliche Wille müsse unabhängig von einer solchen Wirksamkeit seinen Zweck setzen, und es könne dies dann nur geschehen nach einer »formalen Gesetzmäßigkeit« (da alle Zweckinhalte auf solcher Wirksamkeit beruhen), so ist doch zu fragen, welche Stufe von »Dingen und Gegenständen« Kant hier im Auge hat. Sind es die Dinge an sich? Sind es die »Dinge« der natürlichen Erfahrung, also im Sinne der vorstelligen Erfahrung (nicht einer besonderen Werterfahrung); oder sollen es gar die qualitätslosen »Dinge« der Naturwissenschaft sein (der mechanischen Physik und Chemie), die diese Wirksamkeit äußern (die physischen Reize)? Ist die Wirksamkeit als eine erlebte Wirksamkeit, oder nur als eine objektiv stattfindende gemeint? Und sind die »sinnlichen Gefühlszustände«, welche nach Kant die Materie des Wollen bestimmen sollen, durch die natürlichen Dinge resp. ihre Wahrnehmung oder durch die Komplexe sinnlicher Empfindungen ausgelöst, welche die »Reize«, als auf unsere Sinnesorgane wirksam gedacht, auslösen?

Hier liegt eine ganze Reihe wichtiger Fragen vor, ohne welche die Kantische Bestimmung einen bestimmten Sinn nicht hat. Es ist hier nicht möglich, sie alle auch nur genau zu stellen, geschweige sie zu lösen. Es muß genügen, einen Weg ihrer Lösung anzudeuten.

Machen wir uns zunächst klar: Die »Dinge«, die für unser Handeln in Frage kommen, die wir z. B. immer meinen, wenn wir bestimmte Handlungen von Menschen (oder Dispositionen zu solchen) auf das »Milieu« dieser Menschen zurückführen, haben mit dem, was Kant »Dinge an sich« nennt, sowie mit den in der Wissenschaft gedachten Gegenständen (durch deren Supposition sie die natürlichen Tatsachen »erklärt«), selbstverständlich nicht das mindeste zu tun. Die Milieusonne z. B. ist nicht die Sonne der Astronomie; das Fleisch, das gestohlen, gekauft wird usw., ist nicht eine Summe von Zellen und Geweben mit den in ihnen stattfindenden chemischen und physischen Prozessen. Die Milieusonne ist am Nordpol, in der

gemäßigten Zone und am Äquator eine andere Sonne und ihr gespürter Strahl ein anderer Strahl. Diese Milieudinge haben zunächst zwei Bestimmungen: Sie sind die in der »natürlichen Weltanschauungsrichtung« gelegenen und in ihr vorfindbaren Dinge, und sie sind als Gegenstände des Handelns stets Werteinheiten und Sachen. Es mag vielerlei objektiv auf mich »wirken«, z. B. elektrische und magnetische Ströme, Strahlen aller Art, die ich nicht empfinde usw., was sicher nicht zu meinem »Milieu« gehört; sowenig wie, was ich ererbt habe, zu meiner »Tradition« gehört. Nur das auf mich als wirksam Erlebte gehört dazu. »Milieu« ist also nur das, was ich als »wirksam« erlebe. Als »wirksam erlebt« aber ist genauer alles zu bestimmen, bei dessen Variation in irgendeiner Richtung auch mein Erleben in irgendeiner Richtung variiert – gleichgültig, ob ich diese Variation als Variation eines bestimmten Dinges und die Variation meines Erlebens als Variation eines bestimmten Erlebnisses angeben kann oder nicht; ganz gleichgültig auch, ob das »als wirksam Erlebte« in irgendeiner Form auch perzipiert worden ist oder nicht. Sowenig daher die »Milieusonne« mit der Sonne der Astronomie zu tun hat, sowenig auch mit der »Vorstellung« und »Wahrnehmung der Sonne«. Das »Milieuding« gehört einem Zwischenreiche an zwischen unserem Perzeptionsinhalt und seinen Gegenständen und jenen objektiven gedachten Gegenständen. Denn wir können eine Veränderung unserer Umwelt nicht nur erleben, ohne zu wissen, was sich da innerhalb des etwa Perzipierten verändert hat (z. B. bei Entfernung eines Bildes aus dem Zimmer, in dem wir wohnen), sondern wir erleben auch häufig die Wirksamkeit von etwas, das wir nicht perzipieren; wobei dann häufig erst das Neuhinzutreten oder der Ausfall dieser Wirksamkeit uns in die Richtung blicken läßt, daher sie kam, und uns das wirksam Gegenständliche perzipieren, sei es »vorstellen« oder »vermuten« usw. läßt. So gehört zum momentanen »Milieu« nicht bloß die Reihe von Gegenständen, die ich auf der Straße gehend oder im Zimmer sitzend gerade perzipiere (sei es sinnlich oder vorstellend), sondern auch alles, mit dessen Dasein oder Nichtsein, Sosein oder Anderssein, ich bloß praktisch »rechne«[1], z. B.

1) In besonderer Isolierung erscheint das Phänomen in anormalen Zuständen. So z. B. im praktischen Rechnungtragen in der Bewegung und Orientierung von Patienten mit hysterisch eingeengtem Gesichtsfelde gegenüber Gegenständen jenseits der noch gegebenen Sehsphäre (ein Phänomen, das bei organisch bedingter Einengung fehlt, weshalb die letztere, auch wo sie in geringem Umfange besteht, die Orientierungsfähigkeit aufhebt, während die erstere sie nur wenig beeinflußt); oder in der gleichfalls nervös bedingten



die Wagen und Menschen, denen ich ausweiche (in Gedanken verloren oder meinen Blick auf einen Menschen in der Ferne gerichtet); so vermag der Seemann aus Veränderungen seines Milieus mit einem kommenden Sturm zu »rechnen«, ohne angeben zu können, es diene ihm diese bestimmte Veränderung (z. B. der Wolkenbildung, der Temperatur usw.) als Zeichen dafür. Wir besitzen auf allen Gebieten der Gegenstandserfassung (sowohl der Perzeption des Gegenwärtigen als des Vergangenen) die Fähigkeit eines solchen, den Dingen »praktisch Rechnungtragens«, ein Erleben ihrer Wirksamkeit und deren Veränderung, welche von der Sphäre des Perzipierens unabhängig ist; dasselbe bestimmt erlebnismäßig unser Handeln so oder anders und ist selbst nur in diesem erlebten Andersbestimmtsein »gegeben« — nicht vor ihm als »Grund« dafür. So erleben wir auch die auf der Achtung der Menschen beruhende »Ehre« unserer Person als eine Einheit der Wirksamkeit, desgleichen die Liebe der Eltern als eine solche, ohne daß uns diese Akte und die Personen, die sie vollziehen, dabei gegeben sind; ja so, daß sich auch die Einheit dieser erlebten Wirksamkeit erst als eine besondere abhebt, wenn sie plötzlich aufhört — d. h. Liebe und Achtung uns entzogen wird. Auch wenn wir eine Sache als »dieselbe« behandeln oder als eine »andere« oder einen Menschen behandeln »als etwas, das er nicht ist«, so besteht hier nicht notwendig ein intellektuelles perzipiertes »Identischsein«, »Anderssein«, oder dieses »Etwassein«, das dem »Behandeln« vorherginge; gleichwohl besteht ein intentionales Erleben, nicht einfach ein objektives Geschehen. Nur unter der Voraussetzung dieses Phänomens können wir das Wesen aller spezifisch »praktischen Erfahrung« — die so gern vom »Praktiker« dem »Theoretiker« entgegengehalten wird —, sei es in einem Handwerk, einer Kunst, einer erzieherischen oder staatsmännischen Betätigung, voll verstehen; desgleichen die unmittelbare Unterscheidung des praktisch »Wesentlichen« vom »Unwesentlichen«, die auch dem größten Kenner eines Gebietes (in der Theorie) so fremd sein kann. Der »Praktiker« in diesem Sinne ist gleichsam umringt von dinghaften Einheiten, die sich unabhängig von ihrer Perzeption ihm als ein Reich abgestufter und qualitativ gesonderter Wirksamkeiten darstellen, schon gesondert und gegliedert als die Ansatzpunkte eines möglichen Handelns; und er »lernt« mit diesen Einheiten »umgehen«, ohne daß er irgendwelche theoretische Erkenntnis der Gesetze haben müßte, die sie beherrschen. Und doch

---

Blindheit für gewisse Worte oder Buchstaben eines Wortes, wobei ja auch diese Worte und Buchstaben irgendwie »gegeben« sein müssen, damit gerade sie im Sehbild ausgelassen werden.

ist dieses »praktische Lernen«, diese steigende Logisierung des Handelns etwas ganz anderes als etwa bloße Übung und Gewöhnung, die nur bereits vollzogenen Handlungen (und Bewegungskombinationen) gegenüber statthaben; vielmehr findet auch ein steigendes Beherrschen ganz neuer Tatsachenreihen und Situationen statt, und doch unabhängig von vorangängigem theoretischem Wissen. Und immer ordnet sich das praktisch Unwesentliche dem Wesentlichen schon in der Art der Gegebenheit selbst — nicht erst durch eine Wahl am Gegebenen — gleichsam automatisch unter; insofern es sofort nach seinem nur fühlbaren Wertrelief für das Handeln sich darstellt.

Oder ein anderer Fall: Es gibt ein »praktisches« Gehorchen und ein ebensolches »Vergehen« gegen Gesetze, die nicht wie Naturgesetze das Naturgeschehen des Handelns »beherrschen«, als vollzöge es sich »nach« ihnen in ganz objektiver Weise; die aber auch durchaus nicht als Gesetze gegeben sind (in einer Form der Perzeption, des »Wissens von . . .«), die vielmehr im Vollzug des Handelns als erfüllt und als verletzt erlebt werden, und erst in diesen Erlebnissen überhaupt zur Gegebenheit kommen. In diesem Sinne ist der schaffende Künstler von den ästhetischen Gesetzen seiner Kunst »beherrscht«, ohne daß er sie »anwendet«, aber auch ohne daß er »Erfüllung« und »Verletzung« erst an der Wirkung, d. h. am Kunstwerk fände. In diesem Sinne gehört zum Wesen des »Verbrechens«, daß der Handelnde Gesetze verletzt und sich als verletzend im Handeln erlebt, mit deren Bestand er doch sonst praktisch rechnet, bei sich und anderen — ohne daß er indes auch nur die mindeste Kenntnis dieser Gesetze haben müßte; oder an sie »gedacht« haben müßte. Andererseits ist, wer Gesetze kennt und sie verletzt, durchaus noch kein Verbrecher. Der bloße »Brecher« und »Feind« eines Gesetzessystems ist kein »Verbrecher«; denn er steht ohne jede Art von praktischer Anerkennung ihm gegenüber.[1] Der Verbrecher aber ist der, der zwar nicht in einem besonderen Akte der »Anerkennung« sie notwendig anerkennen muß, wohl aber in seinem Wollen und Handeln die betreffenden Gesetze als wirksam erlebt, und sie so »praktisch anerkennt« (auch darum von anderen ihre Befolgung »als selbst-

1) So zeigt die Geschichte H. v. Kleists »Michael Kohlhaas« schön und tiefsinnig, wie der Held vom scheinbaren Verbrecher immer mehr zum Feinde des Rechtssystems wird, das ihn als »Verbrecher« erscheinen läßt, d. h. wie er auch seine unwillkürliche »praktische Anerkennung« immer mehr der Ordnung entzieht, unter der er lebte — bis er gleichwie ein Kriegsfeind dem System entgegentritt und ebendamit nun auch in seinen wahrhaft objektiv gesetzwidrigen Taten den Charakter eines »Verbrechers« verliert.



verständlich«, nicht in einem besonderen erlebten Akt der »Erwartung« erwartet). Nur als einer, der sich aufbäumt gegen das, dessen Herrschaft er doch wirksam in sich erlebt, nur in diesem erlebten Widerstreit ist er »Verbrecher« und nicht bloß »Brecher« der Gesetze.

Der Beispiele seien genug. Machen wir uns jetzt klar, welche Bedeutung diese praktisch wirksamen Gegenstände der Umwelt für die mögliche Bestimmung des Willensaktes und der Handlung (auf deren verschiedenen Stufen) haben.

Die Frage stellt sich gern in der populären Form dar, wieweit das »Milieu« des Menschen sein Handeln, Schaffen erkläre, wieweit umgekehrt er es beeinflusse oder schaffe. Erklärt es den »Helden«? Oder wird — wie Nietzsche meint — »Alles um ihn zur Tragödie?«

So ist die Frage unwissenschaftlich gestellt. Es gilt zu scheiden, wieweit das eine und das andere der Fall ist, d. h. dem Wesen nach der Fall ist — von allen empirischen Erklärungen bestimmter Handlungen aus bestimmten Milieus unabhängig.

Das heißt, es gilt zu scheiden, welche Faktoren — in und außer uns — noch bestimmend für die Bildung des »Milieu« sind; und für welche Stufe der Willenshandlung das »Milieu« selbst noch ein bestimmender Faktor ist. Soviel ist klar: Was wir hier »Milieu« oder die praktisch als wirksam erlebte Wertwelt nennen, das wechselt nicht allein dadurch seinen Inhalt, daß wir z. B. reisen, unseren Wohnort wechseln usw. Gewiß wechseln damit die Gegenstände, die wir hier und dort in unserem Milieu vorfinden; aber es selbst und seine Struktur, durch dessen Gepräge irgendwelche Dinge erst unsere Milieudinge (nicht nur »Wertdinge«, sondern »Umweltdinge«) sind, bleibt in diesem Ortswechsel unseres Körpers völlig konstant. Es bleibt so konstant, wie z. B. die räumlichen Richtungsunterschiede des Vorn und Hinten und des Oben und Unten konstant bleiben, wenn wir körperlich den Ort wechseln, wenn auch immer neue Dinge in diesen Richtungen gegeben sind. Denn es sind dieselben Wertqualitäten, auf die unsere besonderen Werteinstellungen (oder Einstellungen auf Wertverhalte) in der besonderen Rangordnung der unsere »Neigungen« beherrschenden Vorzugsregeln beruhen, mit denen wir an die wechselnden empirischen Wirklichkeiten herankommen. Der Spießbürger bleibt Spießbürger, der Bohemien Bohemien, und nur das wird ihnen »Milieu«, was die Wertverhalte ihrer Einstellungen an sich trägt. Menschen einer Standeseinheit, einer Rassen- und Volkseinheit, einer Berufseinheit usw. und schließlich jedes Individuum tragen so die Struktur ihres Milieus mit sich herum. Derselbe Wald

ist dem Förster, dem Jäger, dem Spaziergänger auch ein anderes »Milieu«; prinzipiell nicht anders, wie er dem Rehbock ein anderes Milieu ist als dem Menschen und wieder ein anderes der im Walde lebenden Eidechse. Beachten wir nun aber wohl: Wenn wir sagen, es seien am selben Walde z. B. dem Spaziergänger, Jäger usw. verschiedene Milieus gegeben, so meinen wir nicht etwa, daß es 1. nur verschiedene Interessen seien, die sie am Walde hätten; 2. daß sie nur verschieden abgestufte Aufmerksamkeitsakte am Walde vollziehen; 3. daß sie (in gleicher wertfühlender und praktischer Richtung ihres Lebens) denselben Gehalt perzipierten (sei es in sinnlicher Wahrnehmung oder Vorstellung usw.), um dann nur verschiedene Teile seiner zu beachten.[1] Vielmehr muß für alle diese Arten möglicher

1) Man beachte hier wohl den genauen Sinn der Scheidung von Individuum (oder was an seiner Stelle steht, wie z. B. Mensch, Mongole usw.) und Umwelt. Diese Scheidung hat nicht das mindeste zu tun mit jener von »Ich« und »Außenwelt«, der psychischen und physischen Sphäre. Die Scheidung von »Individuum« und »Umwelt« ist psychophysisch indifferent; daher hat jedes Individuum in seiner Umwelt wie in sich selbst wieder einen »psychischen« und »physischen« Bestandteil. Zum ersteren gehört alles, was es an Fremdpsychischem auf sich wirksam erlebt – ohne es darum perzipieren zu müssen; alle Gedanken und Gefühle, die es nicht »als« seine individuellen erlebt, d. h. mit der besonderen Prägung seiner Individualität, eine Sphäre, die – wie hier nicht nachgewiesen werden kann – mit dem durch das Assoziationsprinzip Erklärbaren zusammenfällt; zu seiner physischen Umwelt gehört auch noch sein Körperleib, soweit er in Phänomenen äußerer Wahrnehmung ihm gegeben ist (beim praktischen Milieu mit seinen positiven und negativen Wertigkeiten). Es hat daher auch der Unterschied eines organischen Körpers von den ihn umgebenden Körpern nichts zu tun mit dem Gegensatze von Individuum und Umwelt. Denn dieser Unterschied besteht innerhalb der Sphäre der äußeren Wahrnehmungsgegenstände und zerteilt ihre Phänomene (je nach ihrer Abhängigkeitsbeziehung vom organischen Körper und toten Körpern) in physikalische (im weiteren Sinne) und physiologische Phänomene; (ebensowenig hat er zu tun mit dem realen Verhältnis von Seele zu Seele). Auch hat er nichts zu tun mit dem Verhältnis von seelischem, unmittelbar erlebtem Ich und der Sphäre des Seelenleibes und Ichleibes (dem Sitz aller Organempfindungen und triebhaften Strebungen, wie »es hungert mich«). Denn dieser Unterschied besteht innerhalb der Sphäre der inneren Wahrnehmung und zerteilt ihre Phänomene (je nach ihrer Abhängigkeitsbeziehung vom Ich und dem Ichleib) in Phänomene der reinen und physiologischen Psychologie, in rein seelische Phänomene und solche des »inneren Sinnes«; (hierzu siehe auch meinen Aufsatz »Selbsttäuschungen«). Die Leibeinheit ist uns aber noch völlig unabhängig von äußerer und innerer Wahrnehmung (nicht erst durch konstante Zuordnung der Phänomene der äußeren und inneren Wahrnehmung desselben »Leibes«) als ein unmittelbar anschaulicher, material identischer Gehalt und als Ganzes gegeben. Und sie ist es, die das wesenhafte Gegenglied zur »Umwelt« darstellt. Dem

Gegebenheit in den hier genannten Akten ein Gegenstand bereits dem »Milieu« angehören, damit er Inhalt eines solchen Aktes mit all seiner möglichen Steigerungsfähigkeit werden könne. Oder wir können auch sagen: Alle die hier genannten Akte »Interessenehmen«, »passive und aktive Aufmerksamkeit«, »Perzipieren« finden das Milieu bereits gleich einer festen Wand vor, durch die sie nicht hindurchzudringen vermögen, oder als etwas, dessen Gehalt bereits die überhaupt mögliche Materie für ihre nach Aktart und Grad variabeln Inhalte darstellt.

Dies sei zunächst kurz gezeigt:

1. Zunächst für die Aufmerksamkeit. Man scheidet sie mit Recht in aktive und passive Aufmerksamkeit, und sofern sie Aufmerksamkeit »im« Streben ist, ist jene am deutlichsten im Phänomen des »Suchens«, diese im Phänomen des Erleidens eines »Sichaufdrängens« gegeben, wobei das letztere wieder in die Qualität des »Angezogenseins« und die des »Abgestoßenseins« zerfällt. Der Unterschied ist kein relativer, etwa nach der zeitlichen Folgeordnung von Perzeption und Tätigkeitsbewußtsein. Er besteht vielmehr im phänomenalen Ausgangspunkte der gegebenen Tätigkeit, ob sie als vom Ich ausgehend oder auf es zukommend erlebt ist. Nun wird es kaum eine Frage sein, daß das Milieu in keinem Sinne auf Variationen der »aktiven Aufmerksamkeit« beruht. Wie einem halluzinierten Gegenstande gegenüber, ja selbst einem illusionierten, die aktive Aufmerksamkeit in allen ihren Unterarten, als da sind Beobachten, Beachten, Achten auf, Bemerken, und in den Graden der drei ersteren, noch beliebig variieren kann, ohne den Gehalt der Gegenstände zu verändern, so vermag sie dies erst recht gegenüber dem Milieugegenstand. In einem einmal gegebenen Milieu kann freilich ganz Verschiedenes von den Sachen zum wachsenden und abnehmenden Gehalt dieser Funktionen werden. Das Individuum ist bald auf dies, bald auf jenes aktiv aufmerksam in seinem Milieu; »sucht« bald dieses, bald jenes darin; der Jäger beachtet und bemerkt am selben Dinge

---

einheitlichen »Leibe« aber (nicht dem Körperleibe) steht die »Person« (als eine gleichfalls psychophysisch indifferente Einheit der Akte) gegenüber. (Siehe hierzu auch den II. Teil.) Der »Person« aber steht auf der Gegenstandsseite gegenüber nicht eine »Umwelt«, sondern eine »Welt«, aus deren Gehalt die »Umwelt« nur die für eine Leibeinheit bedeutsame und in ihr als wirksam erlebte Auswahl von Inhalten darstellt. Es bestehen also die scharf zu trennenden Gegensätze:

1. Person → Welt.
2. Leib → Umwelt.
3. Ich → Außenwelt.
4. Körperleib → toter Körper.
5. Seele → Leibich.

des Jäger-Waldes bald dieſen, bald jenen Zug oder dieſen und jenen Vorgang. Aber er gelangt *dadurch niemals* in das *Milieu* des Spaziergängers! Auch iſt ja klar: Milieu iſt in erlebten Wirkſamkeiten gegeben, niemals alſo in einem Suchen; *in* ihm kann man Verſchiedenes »ſuchen«, auch bald dies, bald jenes beachten und bemerken. Für dieſe Tätigkeiten und ihre Grade iſt das Milieu ſicher eine ſtahlharte Wand. Die paſſive Aufmerkſamkeit, das Sich-Aufdrängen von Gegenſtänden mit ihren Qualitäten des Angezogen- und Abgeſtoßenſeins[1] ſetzt mindeſtens die Perzeption dieſer Gegenſtände voraus. Aber dies tut – wie ich ſchon zeigte – der Milieugegenſtand nicht! Aber ſie ſetzt noch mehr voraus. Einmal einen – ihr gegenüber – objektiven Faktor am Gegenſtande, ſeine »Auffälligkeit«. Dieſe »Auffälligkeit« aber (z. B. von Plakaten oder von Kleidern oder von elementaren Gebilden, z. B. der *Helligkeit* und *Dunkelheit vor* der *Qualität* der bunten Farbe mit Einſchluß von Schwarz-Weiß, der *Geſtalt* einer Linie *vor* ihrer *Dicke* und *Dünne* und ihrer *Farbe*; des *Rhythmus* einer Tonfolge *vor* ihrer *melodiöſen* Form; der Geſtaltähnlichkeit *vor* der Größenähnlichkeit der in ſie eingehenden Elemente uſw.) iſt in *ihrem* Maße bereits bedingend für das Maß des ſich »Aufdrängens«. Was ſich ſo einem Individuum »aufdrängt«, muß zunächſt zerlegt werden in die (generellen) Auffälligkeitsgrade der in ihm enthaltenen Elemente – um welche Gebildeeinheit es ſich immer handle. Zu dieſem Faktor aber tritt, zur Beſtimmung des Grades des ſich »Aufdrängens«, hinzu die *Intereſſenrichtung* des betreffenden Individuums. Was wir »*Intereſſe*« nennen, iſt aber nicht etwa ein beſonders ſtarker Grad der paſſiven (oder gar der aktiven) Aufmerkſamkeit oder ein *Reſultat* der bloßen Häufung ſolcher Tätigkeitserlebniſſe gegenüber einer Sache. Aufmerkſamkeitsakte (aktive und paſſive) mögen uns zuweilen *zufällig* eine Erſcheinung in Sicht bringen, an der wir Intereſſe nehmen. Aber dieſer Akt des »Intereſſenehmens« iſt durch *keinen* Grad von Aufmerkſamkeitserlebniſſen gegeben. Er iſt eine *neue* Erlebnisqualität, die ſich wieder auf die Zugehörigkeit eines Gegenſtandes zu einer Einheit aufbaut, an der wir »Intereſſe haben«.[2] So wird das Erwachen der Mutter beim leiſeſten Geräuſche, das Zeigefunktion auf ihr Kind hat, auch in großer Schlaftiefe durch

1) Alles »Fühlen« davon iſt ſekundär.

2) Auch das »Intereſſehaben« iſt ein Erlebnis, das mit den ſog. »wahren Intereſſen« meiner Perſon (über die mich ein anderer belehren kann) nichts zu tun hat. Dieſes Erlebnis bedingt aber die Richtung des Intereſſenehmens.



das Interesse an dem Kinde und seinem Zustande bedingt, während dieselben Geräuschinhalte *ohne* diese Zeigefunktion »auf das Kind« mit den gleichen Lebhaftigkeitswerten oder Fähigkeiten, die passive Aufmerksamkeit auf sich zu lenken (ja mit weit höheren Graden), *kein* Erwachen bedingen können. Die Interessen*richtung* beherrscht uns im Wechsel der aktiven und der passiven Aufmerksamkeitsschwankungen, und ihr Gehalt (immer ein Wertgehalt) *lenkt* die Richtung, welche diese Akte nehmen, wie groß ihr Grad immer sei. Keine verkehrtere pädagogische Lehre als die, es gälte durch Steigerungsmittel der Aufmerksamkeit das Interesse der Schüler an einem Gegenstande zu erwecken.[1] Nein! Es gilt vielmehr Interesse zu erwecken für den Gegenstand; *dann* steigert sich die Aufmerksamkeit von selbst! Ich gehe z. B. in eine Gesellschaft »aus Interesse« für eine Person. Meine Aufmerksamkeit wendet sich bald diesem, bald jenem, z. B. aus Höflichkeit der Hausfrau, zu, die lange mit mir spricht, während die Person, für die ich Interesse hege, daneben steht. Aktive und passive Aufmerksamkeit hat gewiß hier die Dame des Hauses. Aber hinter diesen Aufmerksamkeitserlebnissen liegt doch aktuell erlebt das Interesse an dieser Person. Die Hausfrau und was sie sagt (mag es auch bald mehr, bald weniger meine Aufmerksamkeit auf sich lenken) ist nur ein Element in der Sphäre meines Interesses, und jede ihrer Regungen und Worte, die entfernte Zeigefunktion haben auf den Gegenstand meines Interesses, jene Person, gewinnen schon hierdurch unverhältnismäßig an *passiver* Aufmerksamkeit. Und – wäre ich denn überhaupt in die Lage gekommen, alle der Hausfrau gegenüber vollzogenen Aufmerksamkeitsakte zu vollziehen – ohne dies Interesse? Gewiß: die »Aufmerksamkeit« in allen ihren Stufen ist nicht von einem Wertfühlen bedingt; sie ist als solche *wertblind*. Ich kann auf Dinge und Züge »aufmerksam« sein, *ohne* irgendwelche Werte in ihnen zu erfassen! Aber das, worin sie *kreist*, ist immer eine phänomenal gegebene *Werteinheit*, d. h. ein Wertganzes, zu dem das, worauf ich aufmerksam bin, in noch fühlbarer Weise gehört. Die Aufmerksamkeitserlebnisse spielen sich *innerhalb* von »Interesseneinheiten« und ihren entsprechenden Werteinheiten ab; *sie* vermögen das Gefüge dieser Einheiten und ihrer Gliederung nicht zu zerbrechen oder zu verändern. Die Interessenrichtungen sind die bestimmenden Faktoren, in deren Umkreis alle mögliche Aufmerk-

1) Siehe hierzu auch W. James, »Psychologie«, deutsch von M. Dürr.

samkeit oszilliert. Sie ist gefangen und befangen in deren Gefängnissen.

2. Vermag das Interesse das Milieu zu bestimmen? – Aber auch das Interesse an Dingen setzt ursprünglich die Perzeption dieser Dinge voraus; und damit voraus, daß ihre »Wirksamkeit« erlebt ist. Sehen wir auf die Art hin, wie etwas mein Interesse gewinnt! Es setzt dieser Vorgang voraus, daß der Gegenstand, an dem ich Interesse nehme, für mein strebendes Leben bereits da, d. h. auf es wirksam, ist. So können dieselben Sacheinheiten aus einem bestimmten Teile der wirklichen Welt für zwei Individuen jene Wirksamkeit besitzen, und gleichwohl können die Interessenrichtungen darauf (auch die Interessen, die man an ihnen »hat«) sehr verschieden sein. So ist für zwei Bauern, die um einen Hof handeln (sofern sie als Bauern in Frage kommen), in der Betrachtung der Grundstücke, des Stalles, der Gebäulichkeiten usw. dasselbe Milieu gegeben; d. h. es werden dieselben, auf ihren Beruf mit seinem möglichen Handlungsspielraum zugeschnittenen Sacheinheiten, ihnen in der Durchsuchung lebendig und auf sie wirksam. Und es werden sicher ganz andere sein, als z. B. die eines Malers, der den Hof malen will. Aber die verschiedenen Interessen, die sie bei diesem Geschäfte haben, werden aus diesem Milieu ganz verschiedene Teilinhalte und in verschiedenen Hebungen und Senkungen ihrer Bedeutung zur Schwelle des Bemerkens gelangen lassen; der Verkäufer wird auf die Vorzüge, der Käufer auf die Schäden eingestellt sein.

Das Milieu ist also auch für das Interesse bereits vorgefunden. Verschiedene Teile und Seiten der Milieugegenstände[1] sind es, an welchen die Interessen ihre Auswahl vornehmen. Eben deswegen vermögen sie das Milieu nicht zu bestimmen.

3. Endlich sagte ich: der Milieugegenstand bestimmt auch die Perzeption der Dinge (natürlich immer mit der Einschränkung auf das, was in unser strebendes Leben überhaupt an perzeptivem Gehalt eingeht). Das Milieu bildet als ein anschauliches Ganzes nicht nur den Hintergrund für alle Inhalte der Wahrnehmung, sondern auch das Reservoir gleichsam, aus dem diese entnommen sind. So sind noch Gegenstände in meinem Zimmer wirksam erlebt, die nicht nur nicht – weder passiv noch aktiv – in die Aufmerksamkeitssphäre gezogen sind, sondern die auch keineswegs perzipiert sind; gleichwohl würde ihre

1) In seiner zeitlichen Ausdehnung heißt das, was sonst Milieu heißt, Tradition, d. h. die in uns noch lebende und wirksame Geschichte, die gerade bewußte Erinnerung an die wirksamen Erlebnisse ausschließt und bereits den Gegenstand der Geschichtswissenschaft konstituiert.



Variation mein Gesamterleben – erlebbar – mitvariieren. Das »Milieuwirksame« umgibt also die perzeptive Sphäre als ein weiterer Kreis, so wie die perzeptive Sphäre diejenige des Interesses und diese Sphäre die der Aufmerksamkeit umgibt! Und so ist auch, was in der perzeptiven Sphäre liegt, noch fundiert durch den Milieugegenstand! Denn von allem Perzipierbaren geht nur derjenige Gehalt der wirklichen Dinge (im Sinne der »natürlichen Weltanschauung«) in die Perzeption faktisch ein, der für die Wirkungseinheit eines Milieudinges Eigenschaft, Merkmal ist oder sonst irgendeine symbolische Funktion haben kann. Die Bedeutung, den »Ausgangspunkt« dieser als einheitlich erlebten Wirksamkeit auch bildhaft zu bestimmen, ist hier – je nach ihrer Größe und Art – die Bedingung für das, was perzipiert wird. Darum ist schon der perzeptive Gehalt des Milieu in seinen Gliederungen und Einheiten das genaue Gegenbild jener Wirkungseinheiten für unser Streben! Es sind die »Widerstandsarten«, die hier die »Gegenstandsinhalte« bedingen.

Dies gilt aber auch für die »sinnlichen Gehalte«, die in der Sphäre des Milieu vorkommen. Das Milieu ist nicht die Summe dessen, was wir sinnlich wahrnehmen; sondern wir können nur sinnlich wahrnehmen, was zum »Milieu« gehört.[1] Eine (zwiefache) Einseitigkeit der Methode in der Untersuchung der sog. »Empfindungen«, verbunden mit einem erkenntnistheoretischen Irrtum, haben es mit sich gebracht, daß das Gesagte heute parodox erscheint. Jene Einseitigkeit aber besteht darin, daß man die allein reale einheitliche Funktion des sinnlichen Gesamt-Empfindens eines lebendigen Individuums und seine biologische Bedeutsamkeit und Gesetzmäßigkeit gar nicht untersuchte; sondern sich allein auf die Frage konzentrierte, was, von einem Leib und dessen einheitlichem Lebensprozeß abgetrennt gedachte Sinnesorgane bei bestimmten sie erregenden physikalischen und chemischen usw. Ursachen, die auf sie wirken, für sog. »Empfindungen« bestimmen würden. Gewiß ist diese – auf den nützlichen Fiktionen, daß es so etwas gäbe, wie für sich existierende Sinnesorgane, eben solche Sinnesbahnen und lokalisierte, für sich existierende Endstellen im Zentrum, desgl. für sich existierende »Empfindungskomplexe«, die von deren Erregung

1) Der vollständige Gehalt der Dinge, Ereignisse usw. der »natürlichen Weltanschauung« stellt (von allen besonderen Interessen gereinigt) das »Milieu« der Gattung ›Mensch‹ dar; die ihr eigenen ›Formen‹ aber die Milieustruktur eines Lebewesens überhaupt. Nicht jener Gehalt, aber diese Struktur ist auch für die Gegenstände der »wissenschaftlichen Erfahrung« »a priori«; durchaus aber nicht für die Philosophie, d. h. die absolute Erkenntnis.



abhängig sind, aufgebaute – Methode von großer ökonomischer Bedeutung für die Erkenntnis von Gesetzmäßigkeiten, die – immer unter diesen fiktiven Voraussetzungen – gelten. Aber darüber, was ein einheitliches Lebewesen faktisch empfindet in einem seiner Lebensmomente, und wieso es dies und nichts anderes empfindet, warum es z. B. nicht empfindet, was es nach den Ergebnissen dieser Methode empfinden müßte, wenn es – eine bloße Versammlung von Augen, Ohren, Tastorganen und ihren Fortsätzen bis zu den dazu gehörigen Gehirnteilen wäre, davon lehrt sie uns nicht das mindeste. Noch weniger vermag sie uns ein Wort darüber zu sagen, warum die verschiedenen Lebewesen gerade über diese und keine anderen Qualitätenkreise und Modalitätenkreise von Inhalten der Empfindung verfügen. Nimmt aber gar diese Methode der Untersuchung philosophische Aspirationen an, so muß sie darin enden, in einem Chaos von »Empfindungen«, die niemand empfindet, und für deren besondere »Komplexe« alle Dinge, Organismen, Iche usf. nur zusammenfassende »Symbole« darstellen, das letzte Sein überhaupt zu sehen, ein Sein – das faktisch nie und nirgends gegeben ist. Sie endet notwendig bei der Philosophie von – Mach. Faktisch aber sind einem lebendigen Wesen erstens Empfindungen überhaupt nur gegeben, sofern sie, und in den Grenzen, in denen sie Zeigefunktion für Dinge haben, und zwar – wiederum – für Dinge seines Gesamtmilieus. Was darauf keinerlei Zeigefunktion haben kann, ist ihm überhaupt nicht »gegeben«; Qualitäten von Empfindungen (und bestimmte Fälle ihrer sonstigen Eigenschaften) sind im konkreten Falle des Empfindens eines Organismus auch nur in den Grenzen gegeben, als sie in Einheiten der Funktion, d. h. des Seh- und Höraktes, eine bestimmte Stelle haben können; wobei wiederum diese Funktionen tatsächlich nur funktionieren, sofern sie in Akten wie denen des Spähens und Horchens und irgendwelchen Einheiten ihrer und ihrer Gegenstände die bestimmte Dienstleistung haben, die betreffenden Gegenstände den Interessen gemäß, welche das Horchen und Spähen oder das Spüren (z. B. beim Tasten) leiten, behandelbar zu machen! Qualitätenkreise aber bei verschiedenen Arten sind für diese gegeben, soweit sie ein Alphabet darstellen, dadurch die gleichsam »lebendigen Worte« der Milieudinge darstellbar werden! Gewiß: Wie alle literarischen Werke, die es je gab und geben wird von Homer bis Goethe usw., nur »Fälle« möglicher Permutationen darstellen der in die Sprache eingehenden Laute und ihrer Buchstabenzeichen, so stellen auch die Empfindungs-

qualitäten die »Elemente« dar, aus denen das große »Gedicht« der Umwelt besteht. Aber so sicher einer, der nur diese Laute und die Buchstaben kennt, von der Literatur der Welt nichts kennt und ihm nicht deren »letztes Sein«, sondern gar nichts von ihr in ihnen »gegeben« ist; so ist auch denen, denen »Empfindungen« »gegeben« sind, nicht die Welt, sondern — Nichts von ihr gegeben. Und dasselbe gilt für das Verhältnis von sinnlichen Gefühlen zur Welt der Werte!

So sind auch die Funktionen, in die sich das einheitliche »Empfinden« eines lebendigen Wesens gliedert, das »Hören«, »Sehen«, »Spüren« usw. wieder trotz ihrer Eigengesetzmäßigkeit gegenüber den besonderen Gesetzesbeziehungen zwischen Reiz, Organ und Empfindung, bloße Partialfunktionen seines »Empfindens«, d. h. etwas, durch das hindurch es seine einheitliche Empfindungsfunktion ausübt; sein jeweiliger Gehalt des Empfindens aber ist nicht eine »Summe« dessen, was es sieht, hört, riecht, schmeckt, sondern ein Ganzes, mit dessen Variation sich auch die Inhalte dieser Partialfunktionen verändern.[1] Aber auch der Gehalt wiederum, der in sein einheitliches Empfinden eingeht, stellt nur (wie das Hören für das Erhorchte, das Sehen für das Erspähte) den möglichen Teilgehalt der Milieudinge dar, welcher der Interessenrichtung auf sie entspricht. Denn, wie wir mehr perzipieren (in der Wahrnehmung) als das, was wir — auch einheitlich — empfinden, so ist immer ein weiteres und reicheres Milieu erlebt und als auf uns wirksam gegeben als das, was wir perzipieren und wahrnehmen. Nicht den Perzeptionsgehalt, der für das »Interesse« schon gegeben sein muß, wohl aber den sensitiven Gehalt des Per-

1) Für jene analytische Methode stellt sich diese Sachlage dar in den erst neuerdings für die Untersuchung herangezogenen Tatsachen der Veränderungen, welche z. B. Sehinhalte bei gleichzeitigem Hören unabhängig von einer Variation der betreffenden Dinge, die gesehen und gehört werden, erleiden. Siehe für die Beziehungen zwischen »innerem« Sehen und Hören und gleichzeitigem wirklichem Hören und Sehen vor allem Urbantschitsch: »Über subjektive Gehörs- und Gesichtserscheinungen«. Auch die Tatsachenreihen, die zeigen, wie die sinnlichen Funktionen gleichzeitig in der Halluzination zusammenwirken, wie im Falle, daß der halluzinierte optische Trompeter auch, indem er seine Trompete ansetzt, einen (halluzinierten) Trompetenton ausstößt (Pick) oder daß die Form eines (optisch) halluzinierten Stuhles auch für das Tasten die räumliche feste Form aufweist, zeigen ein einheitliches Zusammenwirken der Sinnesfunktionen in der Richtung des halluzinierten Dinges und seiner Bedeutung, die von gleichzeitiger Organreizung jedenfalls unabhängig ist. Vgl. hierzu auch W. Specht: »Zur Phänomenologie und Morphologie der Halluzination« in der Zeitschrift für Pathopsychologie, IV. Heft.



zeptionsgehaltes determiniert noch die einheitliche Interessenrichtung des einheitlichen Lebewesens.[1]

Während aber diese Zerteilung der Sinnlichkeit in Sinne und der Sinne in Sinnesorgane eine – ist sie sich ihres Zweckes bewußt und hat sie keine philosophischen Aspirationen – völlig berechtigte Untersuchungsart darstellt, ist der zweite Grund, der unseren Satz paradox erscheinen läßt, ein tiefer erkenntnistheoretischer Irrtum, den auch Kant voraussetzt, und der seit Descartes eine fast unbestrittene Herrschaft in der Philosophie führte; der gleichzeitig auch die Sinnesphysiologie tief hinein bis in ihre konkretesten Probleme (bis vor relativ kurze Zeit) in die Irre führte. Er besteht in einer falschen Fundierung des Reizbegriffes auf denjenigen Phänomenen und Kategorien, welche die Tatsachen und Gegenstände der Physik (im Sinne aller vom »Leben« unabhängigen »Natur«) konstituieren. Nur eine phänomenologische Fundierung des Reizbegriffes (sowohl in Hinsicht auf den Reaktionsreiz wie auf den Sinnesreiz) vermöchte diesen Irrungen gründlich abzuhelfen.

Seine tiefste Grundlage hat diese Irrung in einem philosophischen Vorurteil. Es besteht darin, daß man die gesamte Welt der physikalischen Gegenstände und ihre Realität als das Ergebnis eines Schlusses (Kausalschlusses, sei es »bewußten« oder »unbewußten«) ansieht,

---

1) Eines wende man nicht gegen das Gesagte ein: Wir hören doch auch viele Geräusche, auf die wir nicht »horchen«; wir empfinden doch auch vielerlei, das uns nicht »interessiert« usw. Dieser Einwand hieße unsere Sätze empiristisch mißverstehen. Gewiß können wir Gehörsempfindungen haben, ohne zu hören, Gesichtsempfindungen, ohne zu sehen (wie z. B. die hysterische Blindheit und Taubheit zeigt). Gewiß können sich uns auch wieder Seh- und Hörinhalte aufdrängen, auf deren zugehörige Dinge und Ereignisse wir nicht horchten und spähten. Aber einer zu unserer Art (oder auch nur je nachdem »Rasse« usw.) gehörigen Einheit des Seh- und Höraktes müßten sie angehören, um faktische Empfindungen (im Unterschied zu Folgen möglicher »fiktiver« Voraussetzungen) zu werden; und der Einheit eines horchenden und spähenden Aktes (unserer Art) müßten sie angehören, um im Hören und Sehen gegeben zu sein. Was das reale Individuum als solches erlebt von diesen und jenen realen Dingen, danach fragen wir hier nicht. Wir prüfen eine Fundierungsordnung der Akte als solcher, gleichgültig, wer sie vollzieht; natürlich auch gleichgültig, wie sie sich im Individuum realisieren, z. B. ob aktuell oder dispositionell. Vielleicht mag dem Hören des Sohnes oder Enkels das Horchen des Vaters oder Großvaters vorangegangen sein; ihm also das Horchen nur als vererbte »Disposition« gegeben sein, deren zugehöriges aktuelles Erlebnis nicht wieder von ihm erlebt wird. Wir sagen nur, es fundiere jeden »Hörakt« ein Akt des »Horchens« – gleichgültig, durch welche reale Kausalität dieses Fundierungsverhältnis der Akte da ist und übertragen wird.

der bloße Vorstellungs- und Wahrnehmungsbilder von ihr zu »erklären« habe. D. h. die physikalische Realität erscheint als eine reine Gedankenkonstruktion, ersonnen, um gewisse »Bewußtseinsinhalte« zu erklären, an erster Stelle die »Empfindungen«. Die physikalische Realität selbst hat hier nicht in einer Phänomenreihe eigener Art ihre anschauliche Grundlage, die sich von der Phänomenreihe, in der die »Reize« ihre Grundlage haben, unterscheidet — wenngleich beide Phänomenreihen in der Sphäre der »äußeren Wahrnehmung« liegen; sondern sie wird selbst als »Reiz« und zwar für psychische Phänomene (d. h. solche der »inneren Wahrnehmung«) konzipiert. So ist z. B. für Helmholtz sogar die Farbenerscheinung eine »Tatsache« der »inneren Wahrnehmung«.[1] Und da die »psychischen Phänomene« (hier die »Farbenerscheinungen«) als »psychische« gar nicht in den physiologischen Problemkreis gehören, so müssen auch für die physiologische Untersuchung des Farbensinnes nach Helmholtz die physikalischen Bestimmungen der Farben bereits vorausgesetzt werden. Die Farbenphysiologie hat hier also nicht eigene phänomenale Ausgangstatsachen, sondern stellt lediglich eine »Anwendung« der physikalischen Optik für den Spezialfall dar, daß die Lichtstrahlen organische Körper treffen. Diese Irrigkeit des Ausgangspunktes und der Methode, mit der erst Hering völlig brach, stellt aber nur ein (ziemlich untergeordnetes) Beispiel dar für die mangelnde Einsicht in die phänomenologische Fundierung des für die gesamte Biologie so wichtigen »Reizbegriffes« überhaupt. Es ist zunächst scharf zu scheiden zwischen innerer und äußerer Wahrnehmung und den ihnen entsprechenden Sphären von Phänomenen, ihrer besonderen Form der Einheit und Mannigfaltigkeit[2]; diese Scheidung ist nicht relativ auf den Leib oder gar einen bestimmten Leib; sie ist ein Richtungsunterschied des »Wahrnehmens«, der phänomenologisch aufweisbar ist; er würde auch bestehen, wenn wir den Leib (und was in Relation auf ihn »innen« und »außen« ist) völlig ausgeschaltet denken.

Beide Wahrnehmungsrichtungen ergeben Phänomene, die in ihnen und nur in ihnen erscheinen können; sie geben diese (je nach der Art der Wahrnehmung) auch prinzipiell gleich »unmittelbar« und »mittelbar«; die Stufen der Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit, die Scheidung zwischen »Realem«, »Erscheinung«, »Schein« sind dort und hier genau dieselben; sie sind als Wahrnehmungen von gleicher

1) Siehe die Zurückweisung dieser sonderbaren Behauptung bei Hering: »Über den Farbensinn«, I. Lieferung.

2) Es ist hier nicht der Ort, diese Unterscheidung genau auszuführen.

Evidenz und in beiden Sphären gibt es »Apriorisches« und »Aposteriorisches«. Und sie umspannen auch die früher geschiedenen Aktarten des Wissens (d. h. des theoretischen, auf wertfreie Objekte gehenden Verhaltens) und des Wertfühlens, Vorziehens usw. und endlich des Strebens und Wollens. Auch fühlend kann ich ja wieder auf das Ich und seinen Wert gerichtet sein, desgleichen auf mich als wollend.[1]

Nun sind aber innerhalb der Sphären der äußeren und inneren Anschauung (auch im Fühlen und Wollen je als Werte und Widerstände) zwei verschiedenartige Phänomenreihen gegeben, die nicht erst durch ihre objektiven Abhängigkeitsbeziehungen als verschiedenartig sich ausweisen, sondern auch als »verschieden« unmittelbar erlebt sind: Es sind die von der Einheit des Leibes noch als abhängig, als zu ihm »gehörig« erlebten Phänomene und die von ihm als unabhängig erlebten Phänomene. Die letzteren konstituieren die letzten »Tatsachen« der psychologischen, respektive physikalischen Erkenntnis, die ersteren die Tatsachen der (erweiterten) Physiologie des äußeren und inneren Sinnes. Jede Tatsache der äußeren Wahrnehmung überhaupt enthält also von vornherein zwei Bestandteile, deren einer eine erlebte Symbolbeziehung hat auf eine Tatsache oder einen Vorgang im Leibe, deren anderer aber auf die physikalische (tote) Welt Hinweis hat. So sind zum Beispiel schon die Phänomene der Temperaturempfindung und die des als gegenständlich gegebenen »Warmseins« unterschieden. Wir scheiden auch phänomenal, ob es »uns warm, kalt, heiß« ist von dem Phänomen, daß es hier »kalt und warm« ist, z. B. das »Frieren« von der Kälte des umgebenen Raumes; die Fieberhitze von der Hitze des Zimmers. Es ist also z. B. irrig zu sagen, daß wir die Begriffe der objektiven Temperatur überhaupt erst von der Temperaturempfindung aus gewinnen; sei es durch Schluß auf ihre Ursache, sei es durch eine Konvention und Definition, wie E. Mach meint.[2] Auch bestehen schon zwischen den Phänomenen der Sachverhalte, z. B. des Hellseins und des Dunkelseins im Verhältnis zum raumartigen Ausgedehntsein, des Warmseins und Kaltseins im Ver-

1) In der Sphäre des Mir-selbst-Gegebenseins (oder der Ichgegebenheit überhaupt) kann ich mich fühlend, wollend und wahrnehmend (z. B. als Psychologe) verhalten. Indem ich mich z. B. selbst beherrschen will, ist mir mein Ich nicht zunächst in der Wahrnehmung als »Gegenstand« (im prägnanten Sinne), sondern als »Widerstand« im Wollen gegeben.

2) Siehe E. Mach, »Wärmelehre«, Abschnitt über den Begriff der Temperatur.



hältnis zum raumartigen Ausgedehntsein Steigerungsbeziehungen (natürlich mit objektiven Raummaßen unmeßbarer Art), die für die physikalischen Definitionen des Lichtes und der Temperatur Voraussetzungen sind. Und überall werden, wie hier nicht näher im einzelnen zu zeigen ist, sowohl die Fernphänomene als die Nahphänomene (z. B. »Berührung« zweier Körper miteinander, des einen Körpers mit dem Leib oder des einen Leibteiles mit dem anderen Teile) zum Teil als auf den Leib bezogen, zum Teil als nicht auf ihn bezogen erlebt.

Aus diesem Grunde ist auch der Reizbegriff durchaus keine bloß hypothetische, zu Erklärungszwecken ersonnene Begriffsbildung, sondern hat ein phänomenologisches Fundament, das gleich ursprünglich ist mit dem Begriffe des physikalischen Vorgangs. Es ist daher ebenso irrig, den Reiz nur als jene Art der physikalischen Vorgänge zu definieren, die einen Organismus treffen; wie umgekehrt den physikalischen Vorgang nur als den hypothetischen Reiz für die Empfindung der Reaktion eines Organismus zu definieren!

Man erwäge doch: Es hat streng genommen keinen Sinn zu sagen, »Ätherwellen träfen ein Auge«. Der offenbare Irrtum ist hier, für die Erscheinungen des Lichtes bereits eine mechanische Reduktion anzunehmen, für das »Auge« aber die natürliche Weltanschauung und ihre Realität festzuhalten. Aber da, wo es Ätherwellen gibt, gibt es ja gar keine — »Augen« mehr; da ist auch der Organismus nur ein Teil der kontinuierlichen Bewegungen, die von der Sonne zu meinem Gehirn reichen! Sehreize sind Lichtstrahlen — keine »Ätherwellen«. Und andererseits: Unzählige physikalische Bewegungen durchkreuzen den organisierten Körper — ohne »Reize« zu sein. »Reiz« ist nur, was die Leibeszustände verändert, resp. variierte Reaktionen des Lebewesens setzt. Auch der objektive Reizbegriff muß — gemäß seiner phänomenologischen Grundlage im erlebten »Wirken« — immer auf die Einheit des Leibes bezogen sein, und seine Variationen.

Aus diesem Grunde hat auch die erlebte Wirksamkeit eines Gegenstandes auf mein Handeln nicht das mindeste zu tun mit den Bewegungen, die überhaupt Bewegungen meines Organismus hervorrufen. Denn da, wo es diese Bewegungen gibt, gibt es ja gar keinen Organismus als selbständige Einheit mehr, sondern nur einen (willkürlich) herausgegriffenen Komplex aller kosmischen Bewegungen. Die Handlung ist immer bestimmt durch die als wirksam erlebten konkreten Ding- und Ereigniseinheiten der natürlichen Anschauung — niemals durch Molekular- und Atomkomplexe. Und



sie ist — wie immer sie sich mechanisch realisiere, durch Vermittlung solcher Reflexe, Kettenreflexe, Tropismen, Richtungsbewegungen usw. ein phänomenologisch einheitlicher Akt, der nie in eine Summe solcher »Bewegungen« auflösbar ist.

Nun bildet aber die Gesamtheit oder das einheitliche Ganze der als auf es wirksam erlebten Welt (oder spezialisiert auf die äußere Welt, der so erlebten »Natur«) die »Umwelt« eines Lebewesens. Die richtig fundierte naturwissenschaftliche Biologie überhaupt (die Physiologie im besonderen) hat also immer von der Grundbeziehung des Organismus zu seiner Umwelt auszugehen. Diese Beziehung ist konstituierend für das Wesen des Lebensprozesses. Er besteht in den dynamischen Variationen, die sowohl Veränderungen des Organismus als der Umwelt bedingen. Diese Veränderungen sind also immer von den Variationen der Prozesse »zwischen« O und U (Organismus und Umwelt) gleichzeitig bedingt.[1] Es gehört daher die »Umwelt« genau so zu jeder Lebenseinheit wie der »Organismus«. Und es ist ein prinzipieller Irrtum, dem Organismus als Gegenglied die tote Natur und ihre Gegenstände zu geben, die »Umwelt« aber als eine bloße subjektive »Vorstellung«, »Empfindung« anzusehen, die durch eine reale Einwirkung der toten Natur auf den Organismus »entsteht«. Es ist nicht minder irrig, die »Anpassungsbeziehungen«, die zwischen Organismus und Umwelt bestehen, als einseitige Anpassungen des Organismus an seine Umwelt (oder auch dieser an ihn, wie es eine gewisse Art des Vitalismus tut) anzusehen, anstatt beide als abhängig Variable des Lebensprozesses zu erkennen, der da einheitlich stattfindet. Und völlig irrig ist es, die Anpassung zu verstehen als Anpassung an die tote Natur — anstatt an die »Umwelt« —, als gehörte die astronomische Sonne zu dem Gegenstande, an die sich z. B. ein Wurm oder auch ein Polarmensch »anzupassen« hat.

Es ist das auch philosophisch eminente Verdienst des russischen Physiologen Pawlow, daß er die Enge der bisherigen Physiologie erkannte und eine erweiterte gefordert hat, welche die Abhängigkeitsbeziehungen zwischen Variationen der »Umwelt« und der physiologischen Prozesse unbefangen prüft — ohne zuerst zu fragen: durch welche materiellen Einwirkungen physikalischer, chemischer Art wird die physiologische Funktionsänderung bewirkt? Seine doppelte Ausschaltung des »Psychischen« und des »Physika-

1) Desgleichen jeder Anfangs- und Endzustand eines Lebensprozesses und seine Veränderungen in den Veränderungen des Prozesses des Lebens. Niemals also ist der Endzustand eindeutig vom Anfangszustand bedingt.



lischen« bringt erst das rein biologisch-physiologische »Problem« zur Erscheinung.[1]

Ein letzter Grundfehler eines weitverbreiteten Reizbegriffes ist es, daß der Begriff anstatt von den Reaktionen aus, die ein »Reiz« bewirkt (d. h. seiner ursprünglichsten Bedeutung nach auch in der Sprache), so bestimmt wird, daß der sog. Sinnesreiz oder »Empfindungsreiz« als das Wesen des Reizes überhaupt angesehen wird. So kommt man schließlich Schritt für Schritt zu einer Auffassung,

1) Aus dem Gesagten geht auch klar hervor, daß es nicht erst ein Irrtum positiver, auf Beobachtung ruhender, sondern schon philosophischer Observanz ist, wenn man die Veränderung der »Organisationen« der Lebewesen in der Theorie ihrer Deszendenz auf immer gesteigerte »Anpassung« an ihr »Milieu« zurückführt. Nun lassen aber die echten »Anpassungsmerkmale« der Organismen (z. B. Blätter und Wurzeln der Wasserpflanzen, dann der Wüstenpflanzen, der Bergpflanzen) die eigentlichen »Organisationsmerkmale« ganz unverändert, und diese können niemals als eine bloße Häufung jener begriffen werden. Innerhalb einer gegebenen Organisation, der immer eine bestimmte Milieustruktur entspricht, können die Individuen oder Unterarten dieser Organisation ihrem Milieu in ganz verschiedenem Maße angepaßt sein. Niemals aber kann die Veränderung der Milieustruktur selbst (die stets von Organisationsänderungen begleitet ist) wieder auf »Anpassung« zurückgeführt werden; niemals z. B. die Erweiterung des Milieu. Ihre Ursachen sind jedenfalls Ursachen einer anderen Art, nicht nur eines anderen Grades, wie jene der Anpassungsvariationen. Es ist hier nicht der Ort, genauer auf sie einzugehen. — Wer dies verkennt, kommt notwendig zu einem falschen Anthropomorphismus, indem er die Umwelt des Menschen den übrigen Organisationsarten zugrunde legt und nun ihre Anpassungsbeziehungen zu dieser menschlichen Umwelt prüft — die doch gar nicht ihre Umwelt ist. Die »Umwelt« des Wurmes oder der Fische z. B. ist aber in der menschlichen Umwelt durchaus nicht »enthalten«. Die Umwelten der verschiedenen Tierarten sind immer erst durch ein besonderes Verfahren festzustellen. (Siehe hierzu: v. Üxküll, »Die Umwelt und Innenwelt der Tiere«.) Und nur zwischen ihr und den Gliedern einer Organisation bestehen verschiedene Anpassungen. Die Biologie und Erkenntnistheorie Spencers z. B. hat zum πρῶτον ψεῦδος, daß die gesamte Organisationswelt auf die Umwelt des Menschen bezogen wird, und dann die Veränderung der Organisationshöhe auf bloße Anpassung der Organismen an diese »Umwelt« zurückgeführt werden soll. Die Lebensaktivität und ihre Richtungen (und deren Änderungen), welche die Umwelt erst bestimmt, wird hierdurch völlig unterschlagen. Gewiß liegt allen (äußeren) »Umwelten« der Lebensorganisationen (mit Einschluß des Menschen) ein gemeinsamer Naturgegenstand zugrunde. Aber es ist ein Irrtum, diesen bereits in den Kategorien und Formen der Mannigfaltigkeit bestimmt zu denken, welche für die mechanische Auffassung der Naturerscheinungen notwendig sind. Welche Kategorien und Formen auch für ihn noch konstitutiv sind, ist eine Frage von eminenter Bedeutung, soll aber hier dahingestellt bleiben. In meinem demnächst erscheinenden Buch »Arbeit und Erkenntnis« soll diese Frage einer eingehenden Erörterung unterliegen.

wonach es Farben, Töne z. B. auch als Qualitäten unabhängig vom Organismus und den Reizen auf ihn »gar nicht gibt«, sondern nur »Bewegungen«, die auf eine höchst mythologische Weise (bei den einen durch die »spezifischen Energien« der Nerven, bei den anderen durch die sog. »Seele« und ihre »Natur«) in die »Sprache« dieser Qualitäten »übersetzt«, wenn nicht gar »erzeugt« und »gemacht« werden sollen. Und in gleicher Weise sollen dann auch die Werte »subjektive Erscheinungen« sein, die »eigentlich« nur Namen für wechselnde Leibzustände (sinnliche Gefühle) darstellen. Aber der Lebensprozeß, Organismus und Umwelt sind wirklich nicht da für die Hervorbringung von »Empfindungen« und sinnlichen Gefühlen; der Organismus nicht »für« die Sinnesorgane; die Umwelt nicht »für« Wahrgenommenwerden! Sondern das Empfinden (von irgendwelchen Qualitäten), das Fühlen (von irgendwelchen Werten) steht ganz und allein im Dienste des einheitlichen Lebensprozesses; die Sinnesorgane im Dienste der grundlegend vitalen Prozesse wie Ernährung, Fortpflanzung usw.; die Art und Struktur des Wahrnehmens im Dienste, die Umwelt zu erleuchten. D. h. man sieht nicht, daß das Empfinden von Qualitäten allein es ist, was der Reiz bedingt, desgl. das Fühlen von Werten (das Streben nach Zielen), nicht aber die betr. Inhalte, und daß auch das Empfinden noch zu den Reaktionen des Lebens gehört. Dagegen will man die Reaktionen auf bloße Abfolgen von »Organempfindungen« zurückführen, die nach Art der äußeren »Empfindungen« gedacht werden. Wer sähe nicht die Verkehrung des Richtigen! Es gibt gar keine »Empfindungen«, von denen hier immer, wie von selbständigen Dingen, die Rede ist! Es gibt ein Empfinden (ein Spezialfall von vitaler Reaktion) und Qualitäten, die empfunden werden. Nur die (in der Lebensentfaltung individueller und genereller Art) steigende Differenzierung des Empfindens in seine Funktionen wie Hören, Sehen, Schmecken usw., bestimmt es, daß jeweilig neue und reichere Bildqualitätenkreise, und jene des Fühlens, daß immer neue und reichere Wertqualitätenkreise dem Leben aus der Sphäre des Universums entgegentreten. Nicht ein armes totes Universum gleichförmiger Bewegungen verhüllt und versteckt sich mehr und mehr vor dem sich entwickelnden Leben; sondern dieses bildet immer mehr und immer reicher differenzierte Reaktionsweisen aus, welche die an sich bestehende Fülle von Qualitäten in »Sicht« treten lassen!

Und nicht ein wertfreies Universum versteckt und maskiert sich vor dem sich entfaltenden Leben in bloße subjektive sinnliche Gefühle, sondern vor dem sich differenzierenden Fühlen öffnet sich immer mehr das Reich der Wertqualitäten!

Doch kehren wir nach diesem Umweg zu unserer Frage zurück, dann sehen wir: 1. Die Gegenstände, die auf das Handeln bestimmend werden, die Milieugegenstände, werden dies nur, sofern sie selbst schon auf Grund der Wertrichtungen des leiblichen Teillebens und der ihm immanenten Vorzugsregeln aus der Ganzheit der Welttatsachen herausgeschnitten sind.[1] Das jeweilige Milieu eines Wesens ist also das genaue Gegenbild seiner Triebeinstellungen und ihrer Struktur, d. h. ihres Aufbaues. Seine Fülle und Armut (bei gleichen Welttatsachen), sowie die in ihnen vorherrschenden Werte sind von diesen Einstellungen abhängig. 2. Der Ablauf der sinnlichen Gefühlszustände ist bereits abhängig von den Triebregungen, die durch die Milieugegenstände erregt werden, nachdem deren Auswahl durch die Triebeinstellungen bereits hindurchgegangen ist. Sie sind nicht Ursachen, sondern Folgen dieser Erregungen.[2]

In beiden Punkten setzt nun aber Kant das Gegenteil voraus. Was den ersten Punkt betrifft, so meint er nicht nur die Triebregungen als Folgen der Milieuwirkung ansehen zu dürfen, sondern auch die noch materialen Triebeinstellungen. Das führt ihn dazu, daß er schließlich alle Triebe als bloße Spezialisierungen ansieht eines einzigen formalen Grundtriebes, des Selbsterhaltungstriebes, der sich erst durch die Wirkung äußerer Objekte in eine Mehrheit von Trieben entfalte. Faktisch aber ist jedes Lebewesen ein geordneter Stufenbau von Trieben mit materialen Werteinstellungen und dies unabhängig von der Wirkung der Milieugegenstände – wohl aber bestimmend für sie. Es bringt einen »Plan« der möglichen Güter schon in seiner Triebeinstellungsart mit sich, der nicht erst seiner Milieuerfahrung verdankt wird und dem seine leiblich-körperliche Organisation entspricht.[3]

---

1) D. h. der Tatsachen, wie sie einem durch einen Leib und seine Triebe nicht bedingten »reinen« äußeren und inneren Wahrnehmen, Wertnehmen und Wollen »gegeben« wären.

2) Einen strengen Beweis für diese Tatsache erblicke ich auch in der Gesamtheit der Erfahrungen über das Zustandekommen von Perversionen. Sie zeigen alle, daß das Primäre hier immer die Perversion des Triebes ist, nicht die des sinnlichen Gefühls. Weil z. B. der Nahrungstrieb oder der Geschlechtstrieb pervertiert ist, empfindet der Perverse »Lust« an dem, was dem Normalen Ekel usw. bereitet. Bei allen Entstehungen von Perversionen ist anfänglich noch das negative Gefühl mit dem Erstreben verbunden; nur langsam folgt das Gefühl dem pervertierten Triebe.

3) Die ungeheure Bedeutung der Triebeinstellungen der »Rassen«, die in keiner Weise auf das wechselnde Milieu der betreffenden Gruppen zurück-

Und diese Einstellungen — wie immer sie selbst noch zu erklären seien — sind auf keinen einheitlichen Trieb, wie den der »Selbsterhaltung« zurückzuführen.[1]

Zweitens aber nimmt Kant an, die Triebregung einem Milieugegenstand gegenüber sei durch das sinnliche Gefühl verursacht, das der Gegenstand in seinem Wirken auf den Leib bestimmt. So muß er freilich zu dem Irrtum kommen, daß alle materialen Triebinhalte, d. h. die Wertqualitäten, auf die ein Trieb geht, nicht nur durch die Erfahrung (induktiver Form) überhaupt — was richtig ist —, sondern durch die Milieuerfahrung bestimmt seien.

Für seine Ethik hat dies die Folge, daß sich ihm schließlich die Gesamtheit der Werttatsachen in das Formalgesetzliche und die Sinneslust zerlegen muß. Und es hat die weitere Folge, daß die Fülle und Struktur des Trieblebens eines Menschen gegenüber der Leistung des Willens, es zu »ordnen«, überhaupt nicht bei seiner Bewertung in Betracht gezogen wird.

Aus dem Ganzen des Gesagten ergibt sich: 1. Die Gesinnung hat eine von aller Erfahrung und allem Erfolge des Handelns unabhängige Materie von Werten in sich. Sie bestimmt die Wertwelt der Persönlichkeit. Der Willensakt in der Wertrichtung ihres sittlichen Erkennens sei mit dem Ausdruck: »Selbststellung« benannt. 2. Die »Triebeinstellung« dagegen setzt Erfahrung irgendeiner leiblichen Organisation voraus; ist aber eine solche gegeben, so ist die Materie der Triebregung immer nur im Spielraume möglich, den das durch die Triebeinstellung bereits bedingte Milieu erlaubt. Aus dem Gesagten geht hervor, wie grundsätzlich sich auch für die Ethik ein fundamentaler Irrtum der Kantischen Philosophie überhaupt erweist: Ich meine sein einseitiger Ausgangspunkt von der mathematischen Naturwissenschaft einerseits, von der englischen Assoziationspsychologie andererseits. Beides führte dazu, daß Kant einmal zu dem Glauben kommen mußte, es seien die biologischen Grundbegriffe, die »Kategorien« der Biologie, aus denen der mathematischen Naturwissenschaft herleitbar und »Leben« stelle ein Grundphänomen überhaupt nicht dar; ein andermal aber

---

zuführen sind, für ihre Moralen aufzuzeigen — überhaupt den breiten Tatsachenbeleg für das Gesagte zu geben —, sei einer anderen Stelle vorbehalten.

1) Der Fortpflanzungstrieb ist in der gesamten belebten Natur stärker und ursprünglicher wie der Trieb nach Selbsterhaltung, und nur die steigende Triebperversion eines kleinen Stückes westeuropäischer Geschichte konnte den Irrtum verschulden, dieser sei primär.

zu dem Glauben, es erhielten die Triebe ihre Materien und Richtungen erst aus dem Gehalt der sinnlichen Gefühlssphäre, resp. den genetischen Produkten dieser, wie sie sich durch die Prinzipien der Assoziation und Reproduktion erklären lassen. Für die Ethik besagt dieser Irrtum, daß erst der Erfolg des Handelns im Sinne der Rückwirkung des in ihr Verwirklichten auf das sinnliche Gefühl den Trieben eine Materie gäbe; und da diese Rückwirkung jedenfalls für den Wert des Menschen indifferent ist, daß auch die Triebe und ihre Richtungen und Materien für den Wert des Menschen indifferent seien. Daß ein ganz primärer Wertunterschied der Menschen aber darin bestehe, welche Objekte überhaupt auf ihr mögliches Verhalten von Wirksamkeit werden können — und hierdurch überhaupt erst sinnliche Gefühle auslösen können —, und ein Unterschied darin, woran dieser und jener »Lust« überhaupt erleben kann, diese für die Ethik fundamentale Tatsache hat er nicht beachtet.

Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses

von

Moritz Geiger (München).

Einleitung.

Wer gewohnt ist, die ästhetischen Tatsachen von den weitausschauenden Gesichtspunkten philosophischer Theorien her zu betrachten, wer von ästhetischen Erörterungen kulturelle Förderung erwartet oder neue Beleuchtungen, die ihm seine eigenen ästhetischen Erlebnisse in neuen Farben erscheinen lassen, ja, wer nur Erklärungen verlangt, die ihm das Wunderbare ästhetischen Genießens aus allgemeinen psychologischen Erwägungen verständlich machen sollen — der wird von der phänomenologischen Analyse enttäuscht sein müssen. Ihre Ergebnisse werden ihm oft genug als Selbstverständlichkeiten erscheinen, kaum lehrreicher als die Konstatierung, daß der Schnee weiß und das Blut rot ist. Und wo die phänomenologische Analyse über Selbstverständlichkeiten hinausgeht, da scheint sie sich in Subtilitäten zu verlieren, denen keinerlei Bedeutung zukommt, und die sich mit den Feinheiten irgendwelcher philosophischer Ästhetik nicht messen können.

Weder der Vorwurf der Selbstverständlichkeit soll bestritten werden, noch der der Subtilität. Wenn nur all diese weittragenden Konzeptionen philosophischer wie psychologischer Theorien nicht gar zu oft diese Selbstverständlichkeiten übersehen und diese scheinbar allzueinfachen Sätze beiseite geschoben hätten — und wenn nur nicht gar zu oft geistvolle und blendende Theorien wie Kartenhäuser zusammenfielen, wenn man die subtilen Scheidungen auf sie anwendet, die die phänomenologische Analyse gewinnt.

So verzichtet diese Studie über den ästhetischen Genuß gern auf den Reiz, den die allgemeingefaßten Anschauungen neuerer psychologischer wie älterer philosophischer Ästhetiker über ihren Gegenstand

ausgießen, wenn es ihr nur gelingt, ein paar Wahrheiten phänomenologischer Art — Selbstverständlichkeiten und Subtilitäten im Sinne der Kritiker — so festzustellen, daß an ihnen nicht mehr gerüttelt werden kann.

Doch selbst innerhalb dieser bescheidenen Aufgabe phänomenologischer Natur muß noch eine Einschränkung gemacht werden. Denn eine phänomenologische Untersuchung des ästhetischen Genusses, die all seinen verschiedenen Seiten gerecht werden wollte, müßte mit einer eingehenden Analyse des ästhetischen Gegenstandes beginnen: Die Gefühlserlebnisse, die subjektiven Erlebnisse also, die etwa den Genuß an einem lyrischen Gedichte ausmachen, dies Vielerlei von Stimmungen, Erregungen, Einfühlungserlebnissen läßt sich nur aus den objektiven Grundlagen verstehen, die sich in dem lyrischen Gedichte selbst, seinem Ablauf, seinen gegenständlichen Qualitäten, seinen Werten finden. Und das ganz andersartige Genußerleben, das aus dem Anblick Marèesscher Raumkompositionen gegenüber dem Beschauen einer romantischen Landschaft, oder aus dem Lesen eines Eichendorffschen Liedes gegenüber Georgeschen Versen herauswächst, wird man naturgemäß einzig aus dem Gegensatz dieser ästhetischen Gegenstände selbst verstehen können. So müßte eine ausgeführte Gegenstandsästhetik der vollständigen Zergliederung des ästhetischen Genusses vorausgehen; und von dieser Seite des ästhetischen Gegenstandes aus betrachtet, wäre es sinnlos, eine Phänomenologie des ästhetischen Genusses vor der Phänomenologie des ästhetischen Gegenstandes treiben zu wollen. Und dennoch ist auch der umgekehrte Weg nicht aussichtslos: Denn aus dem Strom wechselnder Gefühle, die das Erleben eines Kunstwerkes begleiten, heben sich bestimmte Erlebnisse konstanterer Art heraus. Wenn in das ästhetische Erleben von Goethes »Über allen Gipfeln ist Ruh'« die Gefühle innerer Spannungen und Lösungen, die Stimmungen der Ruhe, der Erhebung, der inneren Freiheit ebenso eingehen wie die Erlebnisse des Gefallens, der Ergriffenheit, des Ausgeweitetseins usw., so ist es ein Gemisch aller möglichen Gefühle, was als ästhetischer Genuß im weiteren Sinne bezeichnet werden kann. Aber das eigentliche Genießen selbst ist nur ein Bestandteil jenes ganzen Gefühlskomplexes: man wird das innere Emporgerissenwerden im gotischen Dom nicht als den Genuß selbst bezeichnen wollen; er mag darauf beruhen, aber es ist nicht das Genießen. Die Stimmung der Schwermut angesichts einer Landschaft ist nicht das Genießen dieser Landschaft; das Mitleid mit dem untergehenden Helden, die Spannung auf den Ausgang, das innere Gefühl des Befreitseins von den Mühen und Plagen der

Welt — das Gefühl der Entlastung, wie es Volkelt nennt —, das sind alles Gefühle, die mehr oder weniger mit dem ästhetischen Genuß im eigentlichen Sinne zusammenhängen, ohne jedoch diesen Genuß selbst zu bilden. So kann man denn die Phänomenologie des ästhetischen Genusses in dem weiteren Sinne, in dem er alles umfaßt, was an Gefühlsverläufen im ästhetischen Erleben darin steckt, beiseite lassen und versuchen, den ästhetischen Genuß im engeren Sinne zu zergliedern: das Genießen, abgesehen von jenem ganzen Komplex von Erlebnissen. Man wird sich in diesem Falle die Aufgabe stellen können, ob nicht vielleicht dies ästhetische Genießen trotz aller Verschiedenheiten im Einzelnen, wie sie die Mannigfaltigkeit der ästhetischen Gegenstände bedingt, doch durch bestimmte, immer wiederkehrende Merkmale charakterisiert werde — ob nicht doch ein gemeinsames Element den ästhetischen Genuß einer Abendlandschaft und den einer Statue verbindet. Wenn solche Einheit alles ästhetischen Genießens im engeren Sinne vorhanden ist, so müßte sie sich finden lassen, wo immer das Phänomen des ästhetischen Genusses auftritt. Sie dürfte so wenig fehlen, wenn wir den verschlungenen Gedankengängen des Faustdramas folgen, wie wenn wir eine einzelne Farbe betrachten — sie müßte sich finden lassen in den überschwänglichen Seligkeiten musikalischen Genusses, wie in dem ruhigen Anschauen einfacher Ornamente. Und da dies immer wiederkehrende Genußmoment nicht abhängig ist von der Eigenheit der einzelnen Gegenstände, so müßte es sich erforschen lassen, ohne daß man die Unterschiede der einzelnen Genußgegenstände mitberücksichtigt.

Ob es freilich solch gemeinsame Merkmale alles ästhetischen Genießens gibt, ist keineswegs a priori zu entscheiden. Daß das populäre Bewußtsein geneigt ist, im ästhetischen Genießen ein eigenartiges, sich immer gleichbleibendes Erlebnis zu sehen, ist vielleicht nichts als ein Vorurteil. Es mag hervorgerufen sein durch den gemeinsamen Namen des Ästhetischen, den wir den verschiedenartigen Fällen des Genießens beilegen, ohne daß deshalb eine Erlebensgemeinsamkeit vorhanden sein müßte. Es mag sehr wohl sein, daß es dem Erleben selbst vollkommen fremde Gesichtspunkte sind, die die Zusammenordnung der »ästhetischen« Gefühle unter einem gemeinsamen Begriff veranlassen. So wie sich z. B. auch keineswegs ein gemeinsames Erlebensmerkmal angeben läßt, das bestimmte Gefühle als »nützliche« Gefühle charakterisiert, sondern es die verschiedenartige Bedeutung der Gefühle im biologischen Zusammenhange ist, die die nützlichen Gefühle von den nutzlosen scheidet. Vielleicht — keine apriorische Überlegung kann hier aushelfen — mag so auch hier

irgendeine dem Erleben fremde Bewertung die ästhetischen Genüsse zusammenhalten, sie von den außerästhetischen sondern.

Für die oberflächliche Betrachtung scheint zunächst die Entscheidung dahin zu fallen, daß gemeinsame Merkmale fehlen: Wo soll das gemeinsame Erlebnismoment liegen, das die naive Freude des natürlichen Menschen mit dem raffinierten Goutieren des Kenners verbindet — wo liegt der Einigungspunkt des Gefühls, wenn eine chinesische Vase und ein Bildwerk Donatellos, eine Bachsche Kantate und ein Sonnenuntergang am Meer ästhetisch genossen wird? So hat denn mehr als ein Forscher geleugnet, daß wir von einer erlebten Einheit des ästhetischen Genießens reden dürfen. So weist z. B. Volkelt auf die Vielgestaltigkeit der ästhetischen Lust hin[1], die demgemäß nicht aus dem Gefühlsleben heraus eine Abgrenzung gegen andere Lustarten erlaube.

Wie kann eine Entscheidung über die Frage gewonnen werden, ob es einheitliche Merkmale gibt, die das ästhetische Genießen von allem sonstigen Genießen scheiden. Es liegt nahe, induktiv vorzugehen: Sollte es nicht der gegebene Weg sein, alle Arten ästhetischen Genießens der Reihe nach zu untersuchen, alle Möglichkeiten durchzuprobieren, alle ästhetischen Gefühle zu analysieren, um dann zu dem positiven oder negativen Resultat erst am Ende durch die Sichtung der Ergebnisse zu gelangen? Pflegt man doch auch die gemeinsamen Merkmale einer Tiergattung erst nach der Durchforschung der einzelnen Spezies, die unter diese Gattung fallen, festzustellen, und beginnt nicht etwa damit, die gemeinsamen Merkmale aufzusuchen.

Wenn wir hier diese »induktive« Methode, die Methode des Sammelns einzelner Fälle als nicht zum Ziele führend ablehnen, so ist die herrschende Anschauung der Ästhetik sofort mit der Antwort bereit, daß man sicherlich »deduktiv« verfahre, wenn man nicht induktiv verfahren wolle, daß man also die durch die Geschichte der Psychologie widerlegte Methode der Ableitung aus obersten Sätzen wieder einführen wolle. Wenn man nicht Ästhetik »von unten« treibe — so wird behauptet —, so treibe man eben Ästhetik »von oben«. Aber das sei gerade das Verwerfliche. Man müsse die Tatsachen befragen, nicht die Theorien. Solche Argumentation bringt Dinge zusammen, die keineswegs zusammengehören. Sie übersieht, daß von unten und von oben, induktiv und deduktiv keine vollständige Disjunktion ist. Und sie beachtet nicht, daß durch »Induktion« zu Re-

1) Joh. Volkelt, System der Ästhetik, I S. 340f.



sultaten gelangen, und durch Befragung der Tatsachen Ergebnisse erzielen, keineswegs nur verschiedene Ausdrücke für dasselbe Vorgehen sind. In Wirklichkeit ist die Induktion der engere Begriff: Induktion ist nur eine Methode, auf Grund der Tatsachen zu Erkenntnissen zu kommen – sie macht ganz bestimmte Voraussetzungen für die Möglichkeit ihrer Anwendung. Nur dort, wo aus der Erkenntnis des einzelnen Falles einzig durch Verallgemeinerung und Wahrscheinlichkeitsschluß zu allgemeinen Erkenntnissen gelangt werden kann, wie bei den Experimenten der Physik, Chemie und Biologie – nur dort ist die Induktion am Platze (und mit ihr das induktive Experiment, das durch die Häufung der Fälle das Resultat zu finden sucht). Niemand wird die Gesetzmäßigkeiten des Gedächtnisablaufes anders als durch induktive Experimente ergründen, niemand die Häufigkeit des Vorkommens von Vorstellungstypen anders entscheiden wollen. In solchen Fällen ist der Weg »von unten« der Weg der Forschung.

Aber der Satz: »zwei gerade Linien schneiden sich nur in einem Punkte« oder der andere: »Orange liegt zwischen Rot und Gelb auf der Farbenskala« ist – so sicher man zu ihnen durch Feststellung des Gegebenen und nicht durch Spekulation gelangte – doch nicht durch Induktion, durch Verallgemeinerung gewonnen. Es verhält sich vielmehr so: ein einmaliges Anschauen der Farbenskala überzeugt mich, daß diese Beziehung zwischen Orange, Rot und Gelb ein für allemal gilt, ein für allemal gelten muß, daß es sich hier um Wesensgesetzlichkeiten, um Wesensbeziehungen handelt, die nicht anders sein können. Die Befragung eines neuen Falles kann meine Erkenntnis nicht noch mehr festigen, als sie schon durch den ersten gefestigt worden ist – er kann dieser Einsicht nichts hinzusetzen und nichts von ihr wegnehmen. Die Induktion hat hier keine Stätte. Nicht durch Verallgemeinerung aus dem einzelnen Falle, sondern durch Einsicht in das allgemeine Wesen dieser Beziehungen an Hand des einzelnen Falles ist hier Erkenntnis möglich.

Trotzdem – trotzdem die Induktion hier keine Stätte hat – ist dieser Satz, daß Orange zwischen Rot und Gelb liege, aus Einzeldaten entnommen, nicht durch Spekulationen gefunden. Durch »Intuition« freilich und nicht durch »Induktion« – dadurch, daß man die Gesetzmäßigkeit sich an Hand des Einzelfalles einsichtig vor Augen stellt, nicht dadurch, daß man sie aus Einzelfällen verallgemeinert. Auch hier im Bereich intuitiver Erkenntnis mag das Experiment unterstützend eingreifen. Freilich nicht das induktive Experiment, bei dem aus den Aussagen der Versuchspersonen das Resultat gewonnen wird,

und jede neue Aussage ein neues Glied für die Wahrscheinlichkeit des gefundenen Satzes hinzufügt — sondern das intuitive, bei dem das Experiment (ähnlich wie die Zeichnung in der Mathematik) nur die Aufgabe hat, die Tatbestände herzustellen, an denen die allgemeine Gesetzmäßigkeit einsichtig werden kann. Wer die phänomenologische und gegenstandstheoretische Literatur der letzten Jahre verfolgt hat, dem wird es ohne weitere Erläuterung klar sein, wie sich dieses phänomenologische Einsichtigmachen von der Induktion einerseits und von der Deduktion andererseits unterscheidet. So bedeutet es keineswegs eine Parteinahme für irgendwelche »deduzierende« oder »spekulative« Ästhetik, wenn man die Feststellung des Wesens des ästhetischen Genusses auf induktivem Wege ablehnt; es bedeutet, daß man der Anschauung ist, daß weder eine Ästhetik von »oben« noch eine Ästhetik von »unten« zum Ziele führen kann. Nur, wenn wir wissen wollten, was steckt in dem Gesamterlebnis des ästhetischen Genusses alles darin an zufälligen Einzelerlebnissen, an Vorstellungs- und Gefühlsmomenten, an Gedanken und Erinnerungen, wie sie sich gerade im Bewußtsein eines Einzelnen zusammenfinden, wäre der induktive Weg der einzig gangbare. Aber uns soll — das war unsere Problemstellung — nicht die Fülle zufälliger individueller Erlebnisse interessieren, die in dem ästhetischen Genießen zusammen vorkommen. Wir wollen vielmehr wissen, ob es einen eigenartigen Erlebnisbestandteil gibt — oder vielleicht mehrere —, der für den ästhetischen Genuß charakteristisch ist. Wir fragen nach Wesensbestandteilen des ästhetischen Genusses, wir wollen Phänomenologie des ästhetischen Genusses treiben, nicht induktive Psychologie — und deshalb kann uns die Ästhetik von unten nicht von Nutzen sein.

Wenn wir aus dem Chaos mannigfacher Gefühlserlebnisse, die in das Gesamterleben des ästhetischen Genusses eingehen, nur bestimmte Erlebnisse herausgreifen, wenn wir einzig fragen wollen: worin besteht das Wesen des ästhetischen Genusses? so ist selbst diese Frage für den Rahmen unserer Untersuchung noch zu weit. Einmal sind wir nur an der deskriptiven Frage nach dem Wesen des Genusses interessiert, nicht an der wertästhetischen. Das besagt, daß alle Bewertung des Genusses als berechtigt oder unberechtigt uns nicht interessiert — eine Scheidung, auf die bei Gelegenheit noch zurückgekommen werden muß. Ferner beschränken wir uns innerhalb des psychologischen Problems selbst wiederum auf eine Einzelfrage: finden sich auf der Erlebnisseite des Bewußtseins bestimmte, für den ästhetischen Genuß charakteristische Merkmale? Wenn also das Wesen des ästhetischen Genusses ganz oder teilweise charakterisiert wäre durch

die Eigenart der genossenen Gegenstände, wenn etwa der ästhetische Genuß nichts wäre als Genuß an bestimmten Werten, sich aber nach der Erlebnisseite in nichts von anderen Genüssen unterschiede, so würde die Analyse, soweit sie uns interessiert, negativ ausfallen[1]: Sie würde auf der Erlebnisseite nichts von charakteristischen Momenten des ästhetischen Genusses entdecken können. Freilich werden wir diese Beschränkung bei dem Ineinandergreifen der Probleme nicht überall aufrecht erhalten können: wenn auch die Qualitäten der ästhetisch genossenen Gegenstände aus der Betrachtung ausscheiden, so wird uns doch ihre Gegebenheitsweise verschiedentlich beschäftigen müssen.

1.

Hat sich die ästhetische Forschung zu ihrem größeren Teile den Weg zur Erkenntnis des ästhetischen Genusses schon dadurch versperrt, daß sie den ästhetischen Genuß nicht trennte von den mannigfachen Gefühlen, die mit ihm verflochten das ästhetische Erleben ausmachen, so ist noch verhängnisvoller ein weiteres Moment geworden: Man hat fast ausnahmslos ästhetisches Gefallen und ästhetischen Genuß gleichgesetzt – oder vielmehr man hat den Unterschied beider Tatbestände in der Regel gar nicht bemerkt. So nahm man die Eigenschaften beider Erlebnisse wahllos in die Beschreibung des ästhetischen Erlebens hinein, und mehr als eine Problemlösung der Ästhetik verdankt ihre Entstehung einzig dieser Verwechslung. Wer unvoreingenommen an die Tatsachen herangeht, der wird von solcher Identität von Gefallen und Genießen nichts bemerken. Die beiden Aussagen: »dieses Bild gefällt mir« und »dieses Bild bereitet mir Genuß« meinen zwei innerlich verschiedene Erlebnisse, wenn sie auch in einem gewissen Zusammenhange stehen mögen. Der Unterschied von Gefallen und Genießen zeigt sich noch deutlicher auf anderen Gebieten als auf dem der Ästhetik: es ist mehr als eine bloß sprachliche Wendung, daß man fragen kann: »wie hat dir mein Freund gefallen?«, aber nur in einem etwas pretentiösen Sinne: »wie hast du meinen Freund genossen?« – daß wir es mit Gottes Würde wohl verträglich ansehen, daß er an den Werken eines Menschen Gefallen finde, daß aber ein genießender Gott der Höhe monotheistischer Gottesvorstellung fremd ist. Ebenso gibt es umgekehrt Fälle, in denen nur vom Genießen, nicht aber vom Gefallen geredet werden darf: Man hat Genuß am

1) Vgl. Dessoirs Artikel über Objektivismus in der Ästhetik. Ztschr. f. Ästhetik, V. Bd.



Wein, aber der Wein gefällt nicht. Einzig beim ästhetischen Genuß im engsten Sinne ist die Verbindung beider Erlebensformen eine relativ so enge, daß dem unachtsamen Blick ihre Verschiedenheit entgehen kann. Worauf freilich die enge Beziehung beider Erlebnisse im Ästhetischen beruht, ist ein Problem, das uns an dieser Stelle nicht weiter beschäftigen soll. Hier genüge die nachdrückliche Betonung, daß wir zum Gegenstand dieser Untersuchung uns einzig den ästhetischen Genuß, nicht das ästhetische Gefallen gewählt haben.

Nicht ganz so häufig – wenn auch noch immer weit verbreitet – ist die Verwechslung von ästhetischem Werten und ästhetischem Genuß – ja selbst die Verwechslung von Wert und Genuß ist noch nicht ganz verschwunden. Verbreitete Anschauungen behaupten, daß einem Objekt von uns nur dann ästhetischer Wert zugesprochen werde, wenn wir es genießen. Das mag richtig sein oder nicht – jedenfalls dürfte diese Anschauung, solange sie konsequent bleibt, keineswegs die Identität von Wert und Genuß behaupten: selbst wenn wir nur auf Grund des ästhetischen Genusses dem Objekt Wert zuschreiben, so handelt es sich eben doch bei Wert und Genuß um zwei verschiedene Phänomene, von denen nur das eine auf Grund des andern dem Objekte zukommt. Andere freilich gehen weiter: Sie behaupten, nicht nur auf Grund des Genusses schrieben wir einem Gegenstand Wert zu, sondern der Wert eines Gegenstandes sei überhaupt nur ein anderer Name für den Genuß, für die Lust, die er mir bereitet, sodaß Wert und Genuß in der Tat nur ein Erlebnis wären. Aber jede Vergleichung beider Tatsachen kann vom Gegenteil überzeugen: Den Wert eines Diamanten z. B. erlebe ich als eine vorfindbare Eigenschaft des Objekts – der Genuß ist ein Erlebnis des Ich; ich, als Erlebender, habe Genuß, aber dem Diamanten kommt der Wert als Eigenschaft zu. Die Verbindung zwischen Wert und Lust ist nicht einmal so eng beschaffen, daß beide stets zusammen vorkommen müßten. Der Wert eines Gegenstandes kann vollkommen adäquat erfaßt werden, ohne daß ich im mindesten ein Lusterlebnis habe. Ich kann den Wert zweier Münzen feststellen und vergleichen, ohne daß bei solcher Feststellung und Vergleichung irgendein Lustgefühl sich einstellt. Und umgekehrt: der Genuß wird oft genug erlebt, ohne daß irgendein Werterfassen damit verknüpft ist – nicht in jedem Genuß am Weine z. B. steckt ein Werten des Weines.

So müssen wir denn den ästhetischen Genuß in seiner Sonderstellung, getrennt von allem Gefallen und Werten, untersuchen.



2.

Noch eine wesentliche methodische Anmerkung muß beigefügt werden: Der ästhetische Genuß soll abgegrenzt werden von anderen Genüssen. Auf Grund welcher Tatbestände soll das geschehen? Soll alles, was irgend sich im populären Bewußtsein den Namen des ästhetischen Genusses anmaßt, die erotischen Sensationen gewisser Bibliophilen, die aufregende Romantik des Schauerromans, die sentimentalen Genüsse des Rührstücks, als Material mit einbezogen werden? Wenn man in dieser Weise summarisch vorgeht, so ist die Gefahr unvermeidlich, daß das Heterogenste und dem ästhetischen Genusse Fremdeste noch in die Abgrenzung mit hineingenommen wird, nur weil die Menge es ästhetischen Genuß zu nennen pflegt. Von dem, was sich ästhetischer Genuß nennt, hat vielleicht das meiste nicht den geringsten Anspruch auf solchen Namen. Es bedeutet eine Überschätzung der Fähigkeit zur Selbstbeobachtung bei der Mehrzahl der Menschen, wenn die psychologische Ästhetik im allgemeinen jedes Erleben, das die populäre Meinung als »ästhetisch« bezeichnet, mit aufnimmt in ihre Untersuchung – ja, wenn sie zuweilen stolz ist auf solche Vorurteilslosigkeit. Besonders die Unmethodik Fechners, mit der er fast in jedem Kapitel seiner Vorschule der Ästhetik außerästhetische Tatbestände zur Begründung ästhetischer Gesetzmäßigkeiten hereinzieht, nur weil sie zuweilen das ästhetische Erleben begleiten, hat in dieser Hinsicht viel Unheil angerichtet. Aber es ist doch vollkommen klar, wie wenig hier dem populären Sprachgebrauche zu trauen ist, der wahllos jeden Genuß, der vom Kunstwerke herrührt, mag er beschaffen sein wie er will, als ästhetisch bezeichnet. Für die Wissenschaft liegt hierin die Aufforderung nicht hinzunehmen, sondern überall dort zu scheiden, wo trotz des populären Sprachgebrauchs wesentliche Trennungsmerkmale durch die Beschaffenheit ihres Gegenstandes gegeben sind; so wie die Zoologie sich in ihren Klassenbenennungen nicht dadurch beirren läßt, daß die Volkssprache unter »Fliege« alles mögliche in der Luft Herumschwirrende versteht.

Gewiß liegen bei den phänomenologischen und demgemäß bei den begrifflichen Abgrenzungen besondere Schwierigkeiten vor, wie sie bei den naturwissenschaftlichen Abgrenzungen nicht gegeben sind; aber man kann diese Schwierigkeiten nicht umgehen, indem man sich blindlings dem populären Sprachgebrauch überläßt: daß z. B. der Ausdruck »Liebe« für alles mögliche verwandt wird, das mit Liebe nicht die entfernteste Ähnlichkeit hat, berechtigt nicht, das Phänomen der Liebe phänomenologisch so ergründen zu wollen, daß alle vermeintlichen Phänomene dieser Art ebenfalls noch darunter fallen.

Vielmehr wird man die klaren und sicheren Fälle zum Ausgangspunkt nehmen, sich an ihnen das Phänomen der Liebe klar machen und von dort aus die Abgrenzung vornehmen – man wird nicht etwa umgekehrt durch ein falsches induktives Verfahren, das dem Sprachgebrauch zuliebe manche Phänomene der Eitelkeit und der Eifersucht in die Liebe mit einbezieht, zum Ziele kommen wollen. So werden auch Fälle unzweifelhaften, unbestreitbaren ästhetischen Genusses den festen Punkt abgeben müssen, an dem man sich das gesamte Phänomen zur Erschauung bringt.

Es ist klar, weshalb man im allgemeinen bei solchen Untersuchungen die Grenzen dessen, was man als ästhetischen Genuß zur Untersuchung zulassen will, möglichst weit zu ziehen liebt – weshalb man lieber eine Menge von Genüssen zuläßt, die die populäre Meinung noch als ästhetische bezeichnet, als gar zu streng die ästhetischen von den außerästhetischen Genüssen sondert. Man möchte die Gefahr vermeiden, von einer ästhetischen Theorie auszugehen: Wenn man ästhetische und außerästhetische Genüsse scheidet, liegt die Gefahr nahe, diese Scheidung nach dem Prinzipe irgendeiner vorgefaßten ästhetischen Theorie vorzunehmen, und so in die Abgrenzung der Tatsachen schon das Resultat hineinzulegen, zu dem man später gelangt. Es wird z. B. derjenige – so meint man –, der das eigentlich Wesentliche eines Kunstwerks in der darstellerischen Vollendung sieht, als außerästhetisch jeden Genuß von der Untersuchung ausschließen wollen, der an den Inhalt des Kunstwerkes anknüpft, und es wird andererseits derjenige, der den Wert des Kunstwerks in der Fülle des dargestellten Gehalts erblickt, allen Genuß am Formalen als außerästhetisch bezeichnen. Solche Abhängigkeit von einer vorgefaßten Theorie glaubt man vermeiden zu können, wenn man erst einmal alles, was der Erlebende als ästhetischen Genuß ansieht, in die Untersuchung mit hineinnimmt.

So zieht man die Unsystematik vor, weil man die Gefahren ästhetischer Theoretisierung fürchtet. Es besteht jedoch weder die eine noch die andere Gefahr, wenn man nicht zwei Probleme in der Untersuchung des ästhetischen Genusses vermengt, die vollkommen unabhängig voneinander sind und die dennoch von der Ästhetik nicht getrennt zu werden pflegen. Man vermischt meist das *wertästhetische* Problem der Scheidung des *berechtigten* und des *unberechtigten* ästhetischen Genusses mit dem *deskriptiven* Probleme der Scheidung des *ästhetischen* und des *außerästhetischen* Genusses. Ob ein Genuß ästhetisch berechtigt ist oder nicht, ist eine Frage der Bewertung. Es ist gar nicht von vorn-

herein ausgemacht, daß berechtigte und unberechtigte ästhetische Genüsse sich phänomenologisch irgendwie unterscheiden müssen. Wer sich für Öldrucke begeistert, dessen Genuß könnte gerade so echt und tief sein wie desjenigen, dem die japanische Kunst zugänglich ist. Unbildung des Geschmacks darf nicht vor aller Untersuchung als von anderen Erlebnissen begleitet angesehen werden als vollendete Geschmacksbildung. Die Dame, der geschmacklose Toiletten gefallen, hat ebenso echten Genuß wie diejenige, die einem erlesenen Geschmack folgt – wer die Trivialität der Aussprüche, die Roheit der Motivierung eines Modedramas nicht empfindet, wird, phänomenologisch betrachtet, wirklichen ästhetischen Genuß haben können – nur daß solcher Genuß vom Standpunkte der Bewertung aus unberechtigt ist.

Ist die Trennung von berechtigtem und unberechtigtem ästhetischem Genuß ästhetisch, so ist dagegen die von ästhetischem und außerästhetischem Genusse phänomenologisch. Wer eine Aktstudie dazu benutzt, sich geschlechtlich erregen zu lassen, dessen Genuß ist außerästhetisch und damit natürlich auch ästhetisch unberechtigt. Wenn ein Genuß überhaupt nicht ästhetischer Genuß ist, dann ist er sicherlich auch nicht berechtigter ästhetischer Genuß. Eine Reihe selbstverständlicher Folgerungen kann die Ästhetik aus diesem Satze ableiten. Hier, wo das phänomenologische Interesse im Vordergrunde steht, ist vor allem zu betonen, daß die Scheidung von ästhetischem und außerästhetischem Genuß als rein phänomenologische Frage ebensowenig eine ästhetische Theorie der Bewertung voraussetzt, wie es irgendeine andere phänomenologische Scheidung tut, etwa die Scheidung der Liebe von demjenigen, was nicht Liebe ist, – daß der Genuß am Formalen hiernach von vornherein ebenso als ästhetisch gilt, wie der am Gehalt. Erst bei der Scheidung des Berechtigten und des Unberechtigten kommen werttheoretische Überlegungen in Betracht; erst hier scheidet sich Geschmack von Ungeschmack.

3.

Die Antworten, die die Frage nach einer Abgrenzung des ästhetischen Genusses von anderen Genüssen in der gegenwärtigen Literatur findet, spiegeln die Uneinheitlichkeit wider, die das gesamte psychologische und philosophische Denken der Gegenwart durchzieht. Wo nur immer die psychologische Einheit des ästhetischen Genusses gesucht werden kann, da hat die ästhetische Forschung sie zu finden geglaubt.

Uns interessieren vor allem diejenigen Anschauungen, die in dem im Bewußtsein unmittelbar Gegebenen, nicht in irgendwelchen erklärenden Momenten des Rätsels Lösung suchen. Es sind drei verschiedene Stellen im Bewußtseinsleben, die für solche Abgrenzung in Betracht kommen können: das Erleben selbst in seiner Subjektivität; ferner die Gegenstände, die in solchem Erleben gegeben sind; und endlich, die Art der Beziehung des Ich auf die Gegenstände.

Am seltensten ist der erste Weg beschritten worden: im Erlebnis selbst das Wesen des Genusses zu suchen. Er bestünde etwa darin, ein bestimmt geartetes Gefühl aufzuzeigen, das charakteristisch wäre für das ästhetische Erleben: Es wäre etwa denkbar, daß allem ästhetischen Genuß – und nur dem ästhetischen Genuß allein – irgendein qualitatives Moment zukäme. Es ist merkwürdig, daß man diesen Weg der Abgrenzung des ästhetischen Genusses durch das Gefühl so selten eingeschlagen hat, wenn man bedenkt, daß die psychologische Ästhetik im ästhetischen Genusse das Ausgangserlebnis für alle Ästhetik zu sehen liebt, daß weitverbreitete Richtungen behaupten, daß Schönheit eines Gegenstandes nichts anderes sei, als seine Fähigkeit ästhetische Lust zu erwecken. Man könnte glauben, es müsse dieser Anschauung nahe liegen, nun auch diese ästhetische Lust, auf der doch das Wesen der Schönheit beruhen solle, als etwas ganz Besonderes anzusehen, als ein eigenartiges, mit allen anderen unvergleichbares Erlebnis – und mit seiner Zergliederung die Ästhetik zu beginnen.

Aber mit dieser Tendenz der psychologischen Ästhetik, das ästhetisch Bedeutsame von dem Gegenstande weg in das Gefühl hineinzuverlegen, kreuzt sich eine andere – wenigstens bei einem großen Teil der psychologischen Ästhetik – und macht sie unwirksam. Diese zweite Tendenz stammt aus der Überzeugung, daß alle Gefühle, so verschiedenartig sie auch dem äußeren Anscheine nach sein mögen, daß Vergnügen und Freude und Ärger und Verzweiflung, daß ästhetischer Genuß und ethische Entrüstung, daß der Zorn des Aufbrausenden wie die Seligkeit des Glücklichen sich *als Gefühle* in nichts weiter unterscheiden als darin, daß sie entweder lustvoll oder unlustvoll, intensiver oder weniger intensiv sind. Und alles andere, was die ungeschulte Beobachtung von Unterschied an ihnen zu bemerken glaubt, das soll sich dem geschulten Blick des Psychologen auflösen in Verschiedenheiten der Vorstellungen, auf die sich diese Gefühle beziehen, in Verschiedenheiten der Ablaufsweise der Gefühle, in Beimischungen von Willensmomenten usw. Wenn dem so ist – ich selbst bin weit entfernt von dieser Anschauung –, so ist

es ziemlich aussichtslos von der Untersuchung des ästhetischen Genusses auszugehen, um das Gebiet des Ästhetischen zu verstehen. Daß der ästhetische Genuß zu den Lustgefühlen gehört, das wird diese Anschauung gewiß betonen. Aber wie soll man dieses Lustgefühl noch weiter als »ästhetisches« aus sich selbst heraus charakterisieren können, wenn alles Wesentliche, was sich über das Gefühl selbst aussagen läßt, mit der Angabe seines Lustcharakters erschöpft ist? Man wird dann in erster Linie auf den Gegenstand zurückgreifen müssen, um in bestimmten Eigenschaften des Gegenstandes, der Lust erweckt, oder in begleitenden Empfindungen den Unterschied des ästhetischen Genusses von irgendeiner anderen Art der Gefühle, von Vergnügen oder Freude zu entdecken. Wenn Fechner also z. B. zunächst das Schöne durch seine Leistung, nämlich Lust zu erwecken, bestimmt hat, so sind es doch die Unterschiede der Ursachen solcher Lust, die für ihn die ästhetische Lust von anderen Lustarten scheidet.

Im weiteren Sinn ist demgemäß für ihn alles schön, »woran sich die Eigenschaft findet, unmittelbar nicht erst durch Überlegung oder durch seine Folgen Gefallen zu erwecken« (Vorschule der Ästhetik S. 15). Es sind also bestimmte Eigenschaften der Gefühlsursachen, nicht der Gefühle selbst, auf die er sich beruft. Oder — so gehen andere vor, die sich auf diesem Standpunkte befinden — man legt außer auf die Gegenstände, die lusterweckend sind, noch besonderen Wert auf die begleitenden Körperempfindungen.

So finden wir denn recht selten, daß in einer Besonderheit des Gefühlserlebnisses selbst die Eigenart des ästhetischen Genusses gefunden wird; Lipps[1] gehört in einer gewissen Weise zu diesen wenigen, wenn er das Moment der Tiefe als wesentlich für das ästhetische Gefühl ansieht, und wenn er überhaupt spezifisch ästhetische Gefühlsqualitäten kennt.

Weit öfters begegnen wir Anschauungen, die in einer bestimmten Verhaltungsweise des Subjekts zu den Objekten das Wesen des ästhetischen Genusses finden. Hierher gehört z. B. Kants »interesseloses Wohlgefallen«. Interesselosigkeit, so wie sie Kant hier auffaßt, ist sicherlich kein Gefühl der Interesselosigkeit — es ist vielmehr ein bestimmtes inneres Verhalten, eine bestimmte Einstellung den Dingen gegenüber, eine Beziehung des Subjekts zu seinen Objekten, —

1) Th. Lipps, Ästhetik I, S. 527 — Nicht recht verständlich ist mir, daß Meumann (Ästhetik der Gegenwart, 2. Aufl., S. 50) Fechner zu den Anhängern eines eigenen ästhetischen Gefühls rechnet.



wenn es Kant auch nicht ausdrücklich als solche hervorhebt. Külpes Kontemplationsbegriff reiht sich hier ein, soweit er als ein Zustand charakterisiert ist, »in dem man sich befindet, wenn man eine Vorstellung durch ihren bloßen Inhalt auf das Gemüt wirken läßt«.[1] Überhaupt kommen hier die mannigfachen Theorien in Betracht, die das Wesen des ästhetischen Verhaltens in einer bestimmt gearteten »Anschauung« sehen (Siebeck, Laurilas »Gefühlsverhalten« u. a.).

Kants »Interesselosigkeit« wie auch Külpes »Kontemplation« gehören zu denjenigen Beziehungen des Ich auf die Gegenstände, die man am besten als »Einstellungen« von einer anderen Art solcher Beziehung, den »Funktionen« abscheidet. Ob man sich den Dingen fern- oder nahstellt, ob man sich ihnen feindlich oder freundlich gegenüberstellt — das sind »Einstellungen«. Dagegen sind das Auffassen, das Sichbesinnen, das Überlegen, das meinende Abzielen auf ein Ding »Funktionen«, die freilich zugleich auch mit einer entsprechenden Einstellung des Ich Hand in Hand gehen.

Es ist hier wichtig, diese erlebten Funktionen nicht etwa mit den ganz anders gearteten kausalpsychologischen Funktionen zu verwechseln: das Sichbesinnen ist eine erlebte Tätigkeitsweise des Ich.

Dagegen ist, wenn z. B. Lipps davon redet, daß der Ausdruck der Güte für mich durch »Einfühlung« in ein Gesicht hineingekommen sei, nichts von erlebter Funktion zu entdecken; wir finden in solchen Fällen in unserem Bewußtsein nichts von »Einfühlung« vor. Gerade an der Einfühlung läßt sich der Unterschied zwischen Erlebnisfunktionen und kausaler Funktion deutlich zeigen. Es gibt sowohl eine erlebte als eine kausale Funktion der Einfühlung: Das Nachleben eines fremden Erlebens in künstlerischer Gestaltung, etwa der Verzweiflung Gretchens oder Sehnsucht Tristans — das innerliche sympathisierende Mitgehen mit dem einen von zwei Ringkämpfern, auf dessen Seite man sich innerlich stellt — das bewußte Sichhineinversetzen in eine fremde Persönlichkeit — das alles sind Beispiele für die Erlebnisfunktion der Einfühlung. Die eigentliche ästhetische Einfühlungstheorie jedoch verwendet beide Funktionsarten zur Erklärung. Sie dehnt ihr Erklärungsprinzip auch auf solche Fälle aus, in denen kein Erleben der Einfühlung vorliegt — wie z. B., wenn sie die Schönheit einer heitern Landschaft durch Einfühlung erklärt. Deshalb können wir die Einfühlungstheorien nicht zu denjenigen zählen, die das Wesen des ästhetischen Genusses in einer erlebten Funktion suchen.

1) Oswald Külpe, Über den assoziativen Faktor des ästhetischen Eindruckes. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie Bd. 23, S. 157.



Dagegen gründet Groos' Theorie der inneren Nachahmung den ästhetischen Genuß auf eine erlebte Funktion. Wenn der Genuß für ihn darin beruht, daß wir die Gestalten und Formen der Gegenstände, den Rhythmus der Tonfolgen innerlich nachahmen, so ist mit solcher inneren Nachahmung eine *erlebte* Funktionsbeziehung des Ich zu den wahrgenommenen Gegenständen gemeint.

Einstellung und Funktion suchen zwar das Wesen des ästhetischen Erlebens nicht im Erlebnis des Genießens selbst, sondern in der Beziehung des Ich auf Gegenstände, aber damit doch immer noch auf der subjektiven Seite. Es besteht jedoch die Möglichkeit nicht in erster Linie in den Erlebnissen, sondern in der Eigenart der *erfaßten* Gegenstände, das Wesen des ästhetischen Genusses zu finden. Ästhetischer Genuß wäre für solche Anschauung Genuß an bestimmt gearteten, eben an *ästhetischen* Gegenständen. Als ein Beispiel für die große Zahl solcher Theorien seien hier Witaseks[1] Anschauungen angeführt. Die Erlebnisse ästhetischen Genusses und Gefallens sind für ihn »Gefühle der Lust . . ., als deren psychische Voraussetzung anschauliche Vorstellungen fungieren und zwar so, daß es besonders ihr Inhalt ist, der dabei gefühlsanregend und gefühlsbestimmend zur Geltung kommt.«

Oder es gehören Anschauungen in diesen Zusammenhang, wie die Teilansicht Volkelts, daß das Genießen bedeutungsvoller menschlicher Werte, eines bedeutungsvollen menschlichen Gehaltes für den ästhetischen Genuß wichtig sei.

Eine andere Gruppe der Anschauungen, die auf der Gegenstandsseite das Charakteristische des Ästhetischen suchen, betonen nicht so sehr den Inhalt und die Art der Gegenstände, wie ihre Gegebenheitsweise. Die ästhetischen Gegenstände müssen etwa »anschaulich« gegeben sein (so schon bei Witasek in der zitierten Stelle) — oder sie sind herausgehoben aus dem Zweckzusammenhang der Realität, sie haben eine eigene »ästhetische Realität« (Lipps), oder auch, sie müssen, wie in den Illusionstheorien, Scheincharakter zeigen, um ästhetisch genossen zu werden. —

Es sollten hier vor allem die Gesichtspunkte aufgezeigt werden, unter denen im Bereich des Erlebens nach den besonderen Charakteristiken des ästhetischen Genusses gesucht zu werden pflegt: in Wirklichkeit wird sich kaum eine Anschauung auf einen dieser Gesichtspunkte allein beschränken — auch die als Beispiele angeführten Theorien ziehen in der Regel mehrere Momente zur Abgrenzung

1) St. Witasek, Grundzüge der allgemeinen Ästhetik, S. 195.

des ästhetischen Genusses heran. Wir werden diese Momente weiterhin noch ausführlicher differenzieren müssen — zunächst griffen wir fünf Momente heraus, in denen das Wesen des ästhetischen Genusses gesucht werden konnte:

1. im Gefühl (Tiefe z. B.);
2. in der Einstellung (Kontemplation);
3. in der erlebten Funktion (innere Nachahmung);
4. in der Gegebenheitsweise der Gegenstände (Scheincharakter);
5. in der inhaltlichen Beschaffenheit der Gegenstände (menschlich bedeutungsvoller Gehalt).

In diesen rein phänomenologischen Abgrenzungen erschöpfen sich die Anschauungen über das Wesen des ästhetischen Genusses keineswegs. Wir hatten hier einzig von den Erlebnissen gesprochen — alle erklärenden, alle kausalpsychologischen Momente hatten wir bewußt ausgeschieden. Diese beiden Problemgruppen, die analysierend beschreibende und die kausale deutlich zu scheiden, in das Erlebnis keine erklärenden Momente hineinzudeuten und die Erklärung nach ihren eigenen Grundsätzen bewußt zu gestalten — das ist wohl die wesentlichste Aufgabe der psychologischen Untersuchung unserer Tage.[1] Ohne Klarheit darüber, wo die Beschreibung aufhört und die Erklärung anfängt, ist kein Fortschritt in den grundlegenden psychologischen Anschauungen zu erwarten. Gerade eine solche Trennung vermißt man jedoch bei den meisten Anschauungen über das vorliegende Problem — und nicht nur über das vorliegende Problem: die weittragendsten Experimente sind wertlos, wenn der Versuchsperson Aussagen durchgehen, die aus ihrem Wissen von kausalen Erklärungen herstammen.

Es sind Momente der allerverschiedensten Art, auf die man kausalpsychologisch den ästhetischen Genuß zurückgeführt hat. So kann man etwa in einer bestimmten Art der Verursachung des Gefühles das Einheitliche des ästhetischen Genusses suchen. Das geschieht in der Einfühlungstheorie, nach der alle ästhetische Lust auf bestimmt gearteter Einfühlung im Sinne eines kausalen Momentes beruht.

Oder es wird etwa die eigenartige Bedeutung der Genuß bewirkenden Vorstellungen für das typische Gesamtgeschehen des ästhetischen Erlebens herangezogen. Das ist z. B. der Fall, wenn

1) Vgl. z. B. K. Jaspers, Die phänomenologische Forschungsrichtung in der Psychopathologie. Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie Bd. IX, Heft 3.



Edith Kalischer[1] angibt: »In der ästhetischen Kontemplation ist die Aufmerksamkeit auf sinnliche Eindrücke konzentriert, denen als Teilinhalten sehr komplexer Vorstellungen eine so große Reproduktionskraft innewohnt, daß durch ein Minimum sinnlicher Daten ein Maximum geistiger Vorgänge ausgelöst wird.« Die Stärke und Art der Reproduktionskraft, auf die hier rekurriert wird, sind Momente des kausalen Mechanismus.

Ich lasse es an diesen beiden Hinweisen auf erklärende Anschauungen des ästhetischen Genusses bewenden, da wir uns hier auf die rein phänomenologische Untersuchung des Tatbestandes beschränken wollen.

Allen bisher besprochenen Anschauungen, so verschiedenartig sie auch im einzelnen sein mögen, ist doch ein Gesichtspunkt gemeinsam: Sie suchen die Einheit des ästhetischen Genießens irgendwie in diesem Genießen selbst, entweder im Erleben oder in den Momenten, die dies Erleben verursachen. Sie entscheiden sich also alle – mehr oder weniger – dafür, daß eine Abgrenzung des ästhetischen Genusses, wenn auch nicht aus dem Gefühl allein heraus, so doch aus dem Gesamtbestand des ästhetischen Erlebens möglich sei. Im Sinn unserer allerersten Frage sehen sie also im ästhetischen Erleben eine psychologische oder doch zum mindesten gegenständlich bestimmte Einheit. Aber es wurde zu Beginn ebenfalls darauf hingewiesen, daß es denkbar wäre, daß es außerhalb des Erlebens selbst liegende Bedeutungen oder Bewertungen der Erlebnisse sind, die das Gefühl gerade zum ästhetischen stempeln. Eine solche Anschauung vertritt z. B. Volkelt (eine Teilanschauung von ihm hatten wir oben kennen gelernt). Für Volkelt sind es ganz verschiedene Lustarten, die an sich nichts Gemeinsames zeigen, aus denen der ästhetische Genuß sich aufbaut. Die Lust am menschlich Bedeutungsvollen, die Lust der Einfühlung und die Lust der Gefühlslebendigkeit z. B. (die alle für Volkelt zur ästhetischen Lust gehören) haben untereinander nicht mehr Gemeinsames, als etwa die außerästhetische Lust religiösen Erhobenseins mit dem Erlebnis des ästhetischen Erhobenseins. Was die verschiedenen ästhetischen Lustarten als ästhetische zusammenhält, ist, daß sie, nach Volkelt, allgemeingültige Lustarten sind, aus allgemeingültigen ästhetischen Bedürfnissen entspringen. Aber die Allgemeingültigkeit ist kein konstituierendes Merkmal des psychischen Erlebens, noch des kausal-

1) Edith Kalischer, Analyse der ästhetischen Kontemplation. Zeitschr. f. Psychol. und Physiol. der Sinnesorgane, Bd. XVI.



psychologischen Geschehens — es ist eine Bewertung der Lustarten. Und ganz nach derselben Richtung hin liegt die Anschauung von Cohn[1]: »Da die Psychologie Wertunterschiede so wenig kennt wie die Körperwissenschaft, so hat sie an sich auch kein Interesse daran, das ästhetische Gebiet als ein besonderes abzugrenzen und etwa von dem Angenehmen zu unterscheiden. Der Gefühlsverlauf ist in beiden Fällen ähnlich, die Verhältnisse der Assoziation, das Einwirken der Gewöhnung, die Bedeutung der Aufmerksamkeit bieten verwandte Bilder. Und in der Tat würde die Psychologie ebensowenig ein ästhetisches wie ein ethisches Gebiet kennen, wenn ihr diese Unterscheidungen nicht von anderswoher gegeben wären.«

Es ist die Aufgabe dieser Untersuchung an Hand der Tatsachen zu prüfen, inwieweit diese verschiedenartigen Anschauungen zutreffen. Nicht darauf kommt es an, möglichst neuartige Resultate zu gewinnen — es wäre von vornherein verdächtig, wenn wir zu Ergebnissen gelangten, die nach gänzlich neuen Richtungen das Wesentliche suchen. Aber es würde ebenso merkwürdig sein, wenn die klare und scharfe Befragung der Tatsachen nicht mancherlei ans Licht bringen könnte, was bisher verschwommen und unscharf gesehen oder mit theoretischen Voraussetzungen verquickt wurde, von denen losgelöst es allein von Bedeutung ist. Unter theoretischen Voraussetzungen jedoch, auf die wir im folgenden verzichten müssen, verstehe ich nicht nur die Begriffe ästhetischer Theorien, die sich nicht im Erleben nachweisen lassen, sondern ebenso auch die Auflösung der komplizierten Bewußtseinsdaten in einige wenige durch die Psychologie als feststehend angenommene Elemente, wie Vorstellungen und Gefühle. Wer ein unmittelbares Bewußtseinserlebnis, wie das Ich, in Empfindungen auflöst, entfernt sich ebensosehr aus dem Gebiet der reinen Tatsachenfeststellungen in das der Theorie, wie derjenige, der alles aus dem Spiel von Assoziationen erklärt. Von solch auflösender theoretischer Analyse jedoch wollen wir im folgenden ebenso absehen wie von kausaler Erklärung.

Der Genuß.

1.

Der ästhetische Genuß ist nur ein spezieller Fall des allgemeinen Genußphänomens. Alle die Momente, die das Wesen des Genusses überhaupt ausmachen, müssen sich auch beim ästhetischen Genuß

1) Jonas Cohn, Allgemeine Ästhetik, S. 9.



wiederfinden. So ist der gegebene Ausgangspunkt der Erforschung des ästhetischen Genusses die Untersuchung des Genußphänomens, die Frage, was allem Genuß gemeinsam ist – ganz gleich ob es sich um Spielgenuß oder Sinnengenuß, um Erholungsgenuß oder ästhetischen Genuß handelt.

Daß jeglicher Genuß zu den Lusterlebnissen gehört – soweit werden wir den herrschenden psychologischen Anschauungen zustimmen können, wenn nur der Ausdruck »Lust« weit genug genommen wird. Die Zustimmung zu diesen Anschauungen schwindet aber sofort wieder, wenn sie mit der Angabe »Genuß sei Lusterlebnis« die Analyse des Genusses erschöpft glauben, wenn sie als einziges Merkmal des Genusses angeben, daß er Lustgefühl sei. Denn wenn auch aller Genuß zu den Lusterlebnissen gehören mag, so trägt doch nicht alle Lust Genußcharakter. Wenn man plötzlich von einer drückenden Verpflichtung befreit wird, so ist dies Gefühl der Erleichterung Lusterlebnis, aber nicht notwendig Genuß. Wenn ich das Ziel irgendeines Wollens verwirkliche, wenn mir am Ende einer langen Wanderung der Giebel des Gasthauses, des Zielpunkts meiner Wanderschaft sichtbar wird, so ist diese Befriedigung Lust, ohne Genuß zu sein.

Unendlich oft in der Geschichte der Ethik hat man jedoch die Gleichsetzung des Genusses mit der Lust vollzogen. Daß das höchste Gut die Lust sei – diesen Satz konnte Aristipp aus den Grundlagen seiner Ethik folgern. Aber ohne sich recht darüber klar zu sein, schob er der Lust den Genuß unter, suchte nicht die Lust der Befriedigung großer Ziele und nicht die Luft über den Dingen stehender Weltbetrachtung, sondern den Genuß. Genuß und Lust flossen ihm ebenso zu einem Begriffe zusammen, wie seinem Gegner Antisthenes, der lieber wahnsinnig werden wollte, als Lust erleben, als genießen. Und ebenso bereit die Begriffe zu vertauschen, haben moderne Vertreter der Genußethik mit dem anfechtbaren Satz, – der ihnen selbstverständlich schien –, daß alles Streben ein Streben nach Lust sei, den anderen verwechselt, alles Streben sei Streben nach Genuß. Und die Gegner des Eudämonismus haben dementsprechend gern diese Gleichsetzung benutzt, um der Glücksethik vorzuwerfen, ihre selbstverständliche Konsequenz sei die Verherrlichung des Genusses.

Wir wollen aus der Menge von Erlebnissen, die Lusterlebnisse sind, ohne Genuß zu sein, die Freude herausgreifen, um am Gegensatz zu ihr einige Charakteristika des Genusses ans Licht zu stellen. Und zwar soll nur die Freude über etwas, über die An-



kunft des Freundes, über das Gelingen eines Planes dem Genuß gegenübergestellt werden – die Freude an etwas, an einem Kunstwerk, an einer Theatervorstellung etwa enthält schon eine Reihe dem Genuß verwandter Momente. Daß es sich bei Genuß und Freude über etwas um verschiedene Erlebnisse handelt, ist ohne weiteres klar.

Gegenüber demselben Tatbestande sind beide Erlebnisweisen, ist sowohl Freude als Genuß möglich: Sich über die Ankunft eines Freundes freuen, besagt nicht: diese Ankunft genießen. Lebensgenuß und Lebensfreude hält das Sprachgefühl mit Recht scharf auseinander – man kann sich über die Rache an einem Feinde freuen, man kann aber auch diese Rache genießen. Schillers Hymnus an die Freude will nicht den Genuß verherrlichen. Es gibt – im echten Sinne – keinen Genuß am anständigen Benehmen eines Menschen, wohl aber Freude darüber. Wie wären alle diese Unterschiede zu verstehen, wenn Genuß und Freude wirklich nichts wären als zwei Namen für dieselbe Sache!

Ein wesentlicher Unterschied zwischen Genuß und Freude liegt schon darin, daß die gegenständliche Seite in beiden Erlebnissen eine verschiedene Rolle spielt. Eine gegenständliche Beziehung freilich pflegt beiden zuzukommen. Sie haben beide ein Objekt, auf das sie sich richten, einen Gegenstand, an den sie sich heften. So genieße ich eine Melodie, und freue mich über die Ankunft des Freundes. Ein Gefühlsobjekt[1] also ist in beiden Fällen vorhanden.

Aber dieses Gefühlsobjekt ist in vielen Fällen nicht der einzige Gegenstand, der in das Erleben des Gefühls einbezogen ist: So kann, wenn ich mich etwa über die Ankunft eines Bekannten freue, wenn also das Gefühls*objekt* in der Ankunft des Freundes besteht, die weitere Frage gestellt werden: *weshalb* freust du dich über diese Ankunft? Die Antwort mag lauten: *weil* ich ihn gern habe, oder: *weil* dieser Bekannte mich in meinem Beruf vertreten wird und ich daher meine geplante Reise antreten kann – deshalb freue ich mich. Oder ich freue mich über das Benehmen eines Menschen, darüber, daß er einem anderen aus der Not geholfen hat –

1) Wenn hier vom Genuß als von einem Gefühl gesprochen wird, so geschieht das mit vollem Bewußtsein all der Einwände, die sich gegen eine solche Unterordnung des Genusses unter die Gefühle mit Recht erheben lassen, und für die gerade die folgenden Analysen reichlich Material liefern können. Es handelt sich hier nur darum, einen gangbaren Ausdruck anzuwenden, der alle Arten von Lusterlebnissen in sich begreift.



weil es mir zeigt, daß ich es mit einem anständigen Menschen zu tun habe.

Wir fragen in solchen Fällen nicht nach dem Gefühlsobjekte, wir fragen nach dem Gefühlsmotiv. Es wird daher für uns zum Problem, was denn im Bewußtsein unmittelbar vorhanden ist, wenn uns etwas als Gefühlsmotiv erscheint, wie in den angeführten Fällen – wie die erlebte Beziehung von Gefühl und Motiv beschaffen ist, die uns das Motiv eben als Motiv des Gefühls erleben läßt.

Die Fälle solcher motivierter Freude sind zahllos im alltäglichen Leben: Man freut sich etwa über die Wahl des Herrn X. wegen seiner Zugehörigkeit zur eigenen Partei – man freut sich, wenn es zwölf Uhr schlägt, und man irgendeine langweilige, aber notwendige Arbeit abbrechen kann – man freut sich über den Umschlag des Windes, weil er gutes Wetter verspricht.

Solche Fälle sind für uns hier nur insoweit brauchbar, als wirklich die Motivation noch als voll erlebte wirksam ist. Denn bei oft sich wiederholenden Motivationen geht das eigentliche Motivationserlebnis verloren. Die Motivationskette verflüchtigt sich etwa in einen Gefühlscharakter am Gegenstand, der die Motivation ersetzt. Bei der Freude über die Wahl eines Angehörigen meiner eigenen Partei kommt es zu einer wirklichen Motivation als gesondertem Erleben nur dann, wenn es sich um die Träger wenig bekannter Namen handelt, deren Parteizugehörigkeit mir ausdrücklich bewußt wird. Träger bekannter Namen, wie Heydebrand oder Bebel, Bassermann oder Naumann dagegen, werden mir in ihrer Parteizugehörigkeit nicht ausdrücklich bewußt, es verdichtet sich das Bewußtsein von ihrer Parteizugehörigkeit zu einem Gefühlscharakter, der mich unmittelbar freundlich oder feindlich anstrahlt, wenn ich den betreffenden Namen höre. Uns interessieren jedoch hier die Fälle echter Motivierung: Bei ihnen gleitet der Bewußtseinsstrom vom Erfassen der Wahl des Herrn X., die ich etwa in der Zeitung lese, weiter zu seiner Parteizugehörigkeit und flutet dann rückwärts zum Ich zurück und zum freudigen Erfassen der Wahl des Herrn X. Wenn wir jedoch nicht diesen Vorgang der Motivierung in der Art seines Ablaufs betrachten, sondern nach den Teilmomenten fragen, die das Motiviertsein ausmachen, so ergeben sich zunächst folgende Teilmomente:

1. das Erlebnis der Freude, das nicht weiter analysiert werden soll;

2. die Richtung der Freude auf ein Objekt (die Wahl etwa); von dieser Beziehung, dieser Richtung des Gefühls auf sein Objekt



habe ich bei anderer Gelegenheit[1] gesprochen und beschränke mich hier auf seine einfache Konstatierung;

3. ein Erfassen des motivierenden Tatbestandes in seiner Beziehung zum Gefühlsobjekt (Zugehörigkeit des Herrn X. zur Partei – die Bedeutung des Glockenschlages als Ende meiner Arbeit). Diese Beziehung wird erfaßt in einem »Hindurchsehen« durch das Gefühlsobjekt auf das Gefühlsmotiv, so daß das Motiv gleichsam hinter dem Gefühlsobjekt erscheint;

4. ferner erlebe ich, wie von dem »hinteren« Gegenstand meines Auffassens, dem Motiv, eine bestimmt geartete Erlebniswelle zum Ich hinstrahlt;

5. und endlich das in Bewegunggesetztsein des Ich, das zur Freude Angeregtsein durch den einheitlichen Komplex aus Gefühlsobjekt und Gefühlsmotiv (durch die Wahl des Herrn X. und seine Parteizugehörigkeit) – das Erlebnis, das die eigentliche Motivation ausmacht.

Wie sich gleich zeigen wird, ist die eingehendere Analyse dieses Motivationserlebnisses für unser Problem unwichtig.[2]

Denn wenn es bei der Freude, beim Ärger, beim Zorn sinnvoll ist, nach Motiven zu fragen, sich zu erkundigen, weshalb ich mich freue, ärgerlich bin, zornig bin, so ist es beim Genuß dagegen unberechtigt, sich nach Motiven umsehen zu wollen. Nach dem Motiv zu fragen, aus dem heraus mir ein gutes Glas Wein Genuß bereitet, geht nicht an, und es ist ebenso sinnlos, nach den »Motiven« des Spielgenusses oder des sexuellen Genusses fragen zu wollen – der Genuß weist nicht über sein Objekt hinaus, auf etwas anderes, das ihn motiviert.

Dennoch hat die Frage, »weshalb« wir ein Kunstwerk genießen, ihren guten Sinn – nur nicht als Frage nach dem Genußmotiv, sondern nach der Genußbegründung einerseits und der Genußursache andererseits. Beide, Genußbegründung und Genußursache, müssen streng vom Genußmotiv geschieden werden. Ohne auf die phänomenologische Untersuchung einzugehen, sollen doch ein paar Unterschiede herausgehoben werden.

---

1) Vgl. »Das Bewußtsein von Gefühlen« in den Münchener philosophischen Abhandlungen, Th. Lipps zu seinem 60. Geburtstag gewidmet, 1911.

2) Eine ausführliche Untersuchung des Willensmotivs hat Alex. Pfänder in »Motive und Motivation« in den Münchener Abhandlungen gegeben. Die dort festgelegten Bestimmungen sind natürlich nur zum Teil für das vorliegende Problem zu verwenden, da wir es hier mit Gefühlsmotiven, nicht mit Willensmotiven zu tun haben.



Das Gefühls*motiv* ist ein unmittelbares Erlebnis: Von der Parteizugehörigkeit des Herrn X. springt die Erlebniskette auf das Ich über, bewegt das Ich, so daß es die Freude aus sich heraus entläßt. Wo solche Anregung des Ich fehlt, wo direkt aus dem Gefühlsgegenstand und seinem Charakter das Gefühl hervorgeht, wie im Falle des bekannten Parteiführers, wo mich der Anblick des Namens in der Liste der Gewählten sofort mit Freude erfüllt, ohne daß mir seine Parteizugehörigkeit erst explicite zu Bewußtsein kommt – fehlt ein Motiv als Erlebnis. Dagegen liegt die *Begründung* meiner Freude in diesem Falle nach wie vor in der Parteizugehörigkeit des Herrn X. Die Begründung ist nicht einfach ein *erlebter* Zusammenhang phänomenologischer Abhängigkeit wie die Motivation, sondern sie gibt die Tatsache an, auf die sich für mich die Berechtigung des Erlebens, des inneren Stellungnehmens stützt, die für mich den Grund abgibt mich zu freuen; nicht, was das Ich *veranlaßt* zu solcher Freude, gibt sie an. Die Begründung kann meinem Bewußtsein entschwinden; sie bleibt deshalb dennoch die Begründung meines Gefühls. Die Begründung ist ein *funktioneller* Zusammenhang zwischen Erlebnissen, der keineswegs stets bewußt zu sein braucht. Ich kann vielleicht durch Gedankenexperiment erst mühsam erforschen müssen, was die Begründung meines Erlebnisses ist. Ich sage mir etwa: Würde Herr X. nicht zu meiner Partei gehören, so würde jeglicher Grund für mich wegfallen, mich zu freuen; also ist auch für meine jetzige Freude die Parteizugehörigkeit des Herrn X. der Grund. Unter Umständen nimmt vielleicht die Wirklichkeit das Gedankenexperiment vorweg: Vielleicht habe ich zuerst, als ich von der Wahl des Herrn X. hörte, nicht gewußt, welcher Partei er angehört, und mich nicht gefreut. Aber man sieht ohne weiteres, daß die Erlebnisse hier nur Hilfen sind, die tatsächliche phänomenale Begründungsbeziehung *festzustellen*, während die Motivation nur durch das Erleben erfaßt werden kann. Ein Motiv – in dem Sinn, in dem wir hier Motiv nehmen –, das ich nicht als Veranlassung meines Fühlens erlebe, war eben kein Motiv.

In unserem Falle der Wahl des Herrn X. erscheint das Gefühlsmotiv zugleich als das Objekt, das die Begründung des Gefühls gibt – die Parteizugehörigkeit begründet auch meine Freude an der Wahl. Ob jedes Gefühlsmotiv Begründung des Gefühls ist, ob es im Wesen des Gefühlsmotivs liegt, zugleich Gefühlsbegründung sein zu müssen – das zu untersuchen würde zu weit führen, da wir hier nur für »motivlose« Gefühlserlebnisse, für Genüsse Interesse haben.

Jedenfalls aber wäre die Umkehrung sicherlich falsch: Es braucht nicht jede Gefühlsbegründung sich etwa auf Gefühlsmotive zu stützen. Gerade der Genuß ist hierfür das anschauliche Beispiel. Denn wenn der Genuß auch motivlos ist, so fehlt ihm doch keineswegs die Begründung. Die Frage, weshalb mir etwas Genuß bereitet, hat keine Bedeutung im Sinne des Motivs, sie hat ihre volle Berechtigung im Sinne der Begründung: Der Genuß an einer bestimmten Weinsorte ist begründet in deren Herbheit oder Milde. Der Genuß an einem Bilde ist vielleicht begründet in seiner Komposition, in seiner Farbengebung, seinem Gehalt oder seiner Linienführung. Der motivlose Genuß ermangelt also keineswegs der Begründung. Auch hier ist die Angabe des begründenden Moments aus phänomenologischen Daten gewonnen. Aber auch hier erschöpft sie sich nicht in solchen Daten: Ich erlebe vielleicht den Genuß am Kunstwerk als Ganzem, ohne daß gleichzeitig für mein Bewußtsein gegeben ist, worin denn nun eigentlich der Genuß begründet ist. Und die meisten Menschen pflegen sich über die Genußbegründung auch weiter gar keine Gedanken zu machen. Aber der Genuß am Kunstwerk ist stets begründet — in bestimmten Seiten des Kunstwerkes begründet, ganz gleich, ob ich im Erlebnis davon weiß oder nicht davon weiß. Freilich verlangt, ebenso wie bei der Freude, die Begründung ihre Verifizierbarkeit aus phänomenologischen Daten heraus. Will man die Genußbegründung herausanalysieren, so hebt man etwa aus dem gesamten Kunstwerk eine Seite nach der andern apperzipierend heraus und untersucht, welche von diesen Seiten eine stärkere Affinität zum Genuß zeigen, von welchen Momenten herkommend der Genuß erlebt wird. Aber solche Genußbegründung aus den Erlebnissen zu gewinnen, ist eine Aufgabe — sie fällt nicht einfach mit der Beschreibung von Erlebnissen zusammen.

Im Fall des Genusses ist so das begründende Moment eine Seite am Gefühlsobjekt selbst: die Herbheit des Weines, die Lebendigkeit der Melodie, die Feinheit der Glieder eines Menschen — es liegt innerhalb des Gefühlsobjekts, während es bei den motivierten Erlebnissen außerhalb lag. Nicht eine Seite an der Ankunft des Freundes motivierte meine Freude, sondern etwas, das mit dieser Ankunft irgendwie zusammenhing.

Mit dieser Begründung des Gefühls darf weder die reale noch die phänomenale Ursache des Gefühls verwechselt werden. Die phänomenale Ursache eines Erlebens ist diejenige, die im Erleben als Ursache erfaßt wird: Wenn die Parteizugehörigkeit des Herrn X. auch die Begründung meiner Freude ist, so ist sie doch nicht das

letztlich Bewirkende meiner Freude für mein Bewußtsein, so wie in jedem Willensakt das Ich die erlebte Ursache alles Wollens ist[1] — aber auch das Ich darf nicht als erlebte Ursache des Genießens angesehen werden.

Natürlich kann noch weniger davon die Rede sein, die reale Verursachung des Genusses mit der Begründung oder der Motivierung gleichzusetzen. Mag der Genuß auch motivlos sein — ursachlos ist er so wenig wie sonst irgend etwas in der Welt. Aber diese reale Verursachung hat nichts zu tun mit den phänomenologischen Tatbeständen der Motivierung oder der Begründung. Wenn man sagt, der Genuß werde verursacht durch die Farbe, durch die reale Farbe da draußen im Raum, durch die Schwingungen des Lichtmediums, so ist hier nicht von Beziehungen zwischen Erlebtem die Rede. Aber auch wenn wir nicht bis zu den physikalischen Ursachen zurückgehen, sondern wenn es sich um psychologisch-reale Ursachen handelt, ist der Unterschied von der phänomenalen Ursache, der Begründung und dem Motiv deutlich. So pflegen viele Menschen, wenn sie hören, daß ein Werk einem Sachverständigen gefallen hat, an diesem Werke Genuß zu haben — die Suggestion durch den Sachverständigen ist die realpsychologische Ursache ihres Genusses. Man wird wohl sagen müssen, daß es niemanden gibt, der niemals dieser Suggestion erlegen ist — bei den meisten Menschen jedoch bildet sie die Regel: Sie gehen an klassische Werke, an die Sixtinische Madonna, an die Neunte Symphonie heran in einer suggerierten Einstellung, die ihnen erlaubt, das Werk ohne weiteres zu genießen — ganz gleich, was es ihnen zu sagen hat. Es ist gewiß ein Problem, inwieweit sie wirklich genießen, und inwieweit sie es sich nur einbilden, aber ich zweifle nicht, daß diese Suggestion stark genug sein kann, daß sie wirklichen Genuß »hervorruft«. Solcher Genuß ist motivlos wie jeder Genuß, aber es fehlt ihm auch die Begründung am Gegenstand. Es werden gewiß oft genug in solchen Fällen vom Genießenden Begründungen gesucht, wo keine vorhanden waren — und sie werden gefunden. Und die Suggestion, die stark genug war, den Genuß zu erzeugen, ist gewiß stark genug, die Begründungen da finden zu lassen, wo sie etwa eine gerade herrschende Theorie verlangt. Tatsächlich jedoch ist solcher Genuß ebenso ohne Begründung, wie er ohne Motiv ist. Aber die Ursache fehlt auch hier nicht — sie liegt in der Suggestion.

1) Die Scheidung zwischen phänomenaler und realer Ursache und die Scheidung beider wiederum vom Motiv ist für das Gebiet des Wollens zuerst nachdrücklich betont worden von A. Pfänder a. a. O. S. 187f.

Zusammenfassend können wir also sagen: Wir können sehr wohl vom Genußobjekt reden, wie von Genußbegründung, nicht aber vom Genußmotiv. Von der Genußbegründung, die die Ästhetik interessiert, sind streng die phänomenale Gefühlsursache (von der hier nicht weiter die Rede war) wie auch die reale Gefühlsursache zu scheiden.

Gefühlsbegründung und Gefühlsursache sind nicht die einzigen Momente, die mit dem Gefühlsmotiv verwechselt zu werden pflegen. So ist z. B. die Verwechslung des Gefühlsmotivs mit dem Motiv des Erstrebens dieses Gefühls überaus häufig. Auf unser Problem angewandt: Der Genuß als Erlebnis ist in sich motivlos; deshalb kann der Genuß doch aus allen möglichen Motiven heraus erstrebt werden: Man strebt etwa nach Genuß, um Vergessenheit in ihm zu finden, oder es erstrebt jemand den ästhetischen Genuß nicht um seiner selbst willen, sondern weil er der Anschauung ist, daß auch diese Seite des menschlichen Lebens auszubilden sei. Dieses im Genuß Sich-selbst-vergessen-wollen ist kein Genußmotiv, sondern ein Motiv des Erstrebens des Genusses.

Man fügt zu dieser Verwechslung eine zweite hinzu: Man glaubt, das Motiv des Genuß-Erstrebens müsse auch belehren können über das Wesen des Genusses selbst Aber man kann Dinge aller Art um Wirkungen willen erstreben, die vielleicht notwendig (oft jedoch auch nur zufällig) mit ihnen zusammenhängen, die aber mit ihrem Wesen nichts zu tun haben. So kann man das Wesen der Geselligkeit nicht daraus entnehmen, daß sehr viele Menschen die Geselligkeit suchen, um gesellschaftliche Beziehungen anzuknüpfen. Und man kann das Wesen des Studierens nicht daran erkennen, daß viele das Studieren betreiben, um Examina zu machen. So lehrt die besonders beim Spielgenuß oft gestellte Frage: »Weshalb spielen wir?« uns zwar mancherlei über die psychologischen Zusammenhänge von Spiel und Spielgenuß, aber wenig darüber, was denn nun das Wesen von Spiel und Spielgenuß sei. Denn wir müßten erst wissen, ob wirklich nicht etwa das Spiel um einer Nebenwirkung willen erstrebt wird. Und so dürfen wir weiter sicherlich daraus, daß viele Menschen ins Theater gehen, um sich zu erholen und zu amüsieren, nicht folgern, das Wesen des ästhetischen Genusses bestehe in der Erholung und im Amüsement — noch weniger natürlich darf daraus mit diesen Leuten die Folgerung gezogen werden: Also ist nur dasjenige Kunstwerk berechtigt, das solche Erholung und solches Amüsement verschafft.

Viele Anschauungen freilich nehmen zur Begründung ihrer Meinung nicht erst den Umweg über das Streben nach Genuß, um zu folgern: Weil der Genuß in irgendeinem Falle um einer be-

stimmten Wirkung willen erstrebt werde, sei diese Wirkung das Wesentliche des Genusses, sondern sie setzen ganz direkt in irgendeine Wirkung des Genusses auch dessen Wesen.

Wenn Zeller mit seiner Interpretation der berühmten Stelle aus der Poetik des Aristoteles über den Genuß an der Tragödie recht hat[1] (was ich hier gar nicht untersuchen will), so gehört auch Aristoteles zu dieser Gruppe von Forschern. Nach Zeller besteht die Katharsis »in der Befreiung des Gemüts von einer dasselbe beherrschenden leidenschaftlichen Erregung oder einem auf ihm lastenden Drucke, und dementsprechend werden wir unter derselben .... nicht eine Läuterung in der Seele verbleibender, sondern eine Entfernung ungesunder Affekte zu verstehen haben«. Ich führe diese Interpretation der Aristoteles-Stelle an (obwohl sie mehr als fraglich ist), weil nach ihrem Schema eine ganze Reihe von ästhetischen Theorien gebaut ist. Die Reinigung ist nicht der ästhetische Genuß und kann deshalb auch nicht sein Wesen ausmachen. Die Katharsis ist eine Wirkung des ästhetischen Erlebens – eine Begleiterscheinung vielleicht – und kann daher als Zweck erstrebt werden. Aber zur Erkenntnis des phänomenologischen Wesens des ästhetischen Genusses trägt ihre Analyse nicht bei; phänomenologisch ist der ästhetische Genuß ein Genuß am Kunstwerk, aber nicht an der Befreiung von Leidenschaften.

Es besteht eine starke Tendenz in der heutigen Ästhetik gerade in der Befreiung von Zuständen, die dem ästhetischen Erleben vorangehen (wenn auch nicht gerade in der Befreiung von Leidenschaften), zum wenigsten einen Teil des Wesens des ästhetischen Genusses zu sehen. Die meisten Ästhetiker finden »in der Befreiung aus den Sorgen, Mühen und Leiden der Alltagswelt, durch das Hinübertreten in die Welt der Kunst« (Groos) ein wesentliches Moment des Genusses. Es ist gewiß denkbar, daß ich, im Theater sitzend, es genieße, daß ich nun die Welt des Alltags mit ihren Sorgen abwerfen und mich in eine andere Welt hinüberretten kann. Aber es ist jedenfalls kein Genuß, der allzuhäufig bei Betrachtung des Schauspiels auftritt, und wenn er auch zuweilen in den Gesamtgenuß eingehen mag, so ist er doch kein ästhetischer Genuß. Es ist Genuß an einem Gegenstand, der sicherlich nichts von Ästhetischem mehr an sich hat, Genuß an dem Befreitsein, nicht an dem Kunstwerk.

Freilich wollen diese Ästhetiker wohl auch nicht eigentlich den bewußten Gedanken an solches innere Befreitsein als ein Objekt

1) F. Utitz hat in »Funktionsfreuden im ästhetischen Verhalten, Halle 1911« die verschiedenen Interpretationen der Aristoteles-Stelle auf ihre ästhetische Bedeutung hin untersucht.



des Genusses angeben. Vielmehr meinen sie die Bedeutung dieses Befreitseins für das Ästhetische in anderer Weise — wenn man ihre Meinung interpretiert: Einmal wird von ihnen das tatsächliche Befreitsein und Herausgehobensein als reale Lust*ursache* angesehen, nicht als bewußter Gefühlsgegenstand. Die innere Abwendung von den Alltagssorgen ist für sie eine reale Bedingung der Lust — und vom kausalpsychologischen Standpunkte aus kann das keineswegs bestritten werden. Nur darf diese Lustbedingung nicht in die phänomenologischen Tatbestände des ästhetischen Genießens miteinbezogen und gleichberechtigt neben den Genuß an der schönen Form, an der Tragik usw. gestellt werden.

Weiter aber spielt auch ein phänomenologisches Moment in diese Anschauung hinein, das in den bisherigen Betrachtungen uns noch nicht begegnet ist: Es ist das Moment der subjektiven Genuß*quelle*, die wiederum von Motiv und Begründung zu scheiden ist.[1] Wenn ich z. B. sage, ich genieße die Ferienruhe jetzt so sehr, weil ich in letzter Zeit viel gearbeitet habe, oder ich genieße einen Trunk frischen Wassers so sehr, weil ich einen langen Marsch hinter mir habe, so kann dies »weil« gewiß auch die *reale* Ursache meines Genusses angeben wollen. Zugleich aber ist in ihm auf einen Zusammenhang hingewiesen, der sich im Erleben findet. Auch phänomenal besteht ein Zusammenhang zwischen dem Erleben des Ermattetseins und dem Genuß an einem Trunk, zwischen der Müdigkeit und dem Genuß der Ruhe. Und zwar erlebe ich nicht so sehr das Hervorgehen des Genusses selbst aus der angestrengten Arbeit, sondern daß aus ihr eine Erhöhung meiner Genuß*fähigkeit* hervorquillt. Der Genuß ist nicht phänomenal verursacht oder begründet oder motiviert durch diese Müdigkeit, aber beide stehen dennoch in dem erlebten Zusammenhange, daß die innere Fähigkeit den Genuß zu erleben ihre Quellen aus dieser Müdigkeit zieht, daß gerade im Gegensatz der Ruhe zur vorausgegangenen Arbeit der Genuß sich entwickelt. Und umgekehrt *erleben* wir, wie in der Abstumpfung die Genußfähigkeit sich aufzehren kann — wie eine Quelle der Genußunfähigkeit sich auftut. Natürlich aber ist in keiner Weise diese Müdigkeit Genußobjekt im negativen Sinne.

So kann denn nun auch aus der Befreiung von den Alltagssorgen, aus dem Gegensatz zu ihnen im Übergang zur Freiheit des

---

1) Ich gebrauche hier den Begriff der subjektiven Quelle in einem etwas anderen Sinne, als Pfänder von den objektiven Quellen des Strebens a. a. O. gesprochen hat.



Ästhetischen, der Genuß hervorquellen. Nicht der Gegenstand des Genusses ist diese Befreiung, sondern der Quell. Wird der Kontrast des ästhetischen Zustandes gegenüber dem vorangegangenen selbst zum Objekt, so ist der ästhetische Sinn dieses Gegensatzes verloren. Solcher Genuß, der aus dem Gegensatz zum Alltag hervorquillt, trägt nichts spezifisch Ästhetisches in sich — auch die Beschäftigung mit der Wissenschaft gibt ihn, auch das albernste Gespräch über gleichgültige Dinge führt ihn zuweilen ebenso mit sich wie die feinste Geselligkeit, und es kann nur eine Frage des Grades sein, ob die Kunst ihn besser oder leichter verschafft als die angeführten Betätigungen. Es ist eine Begleiterscheinung des ästhetischen Genießens, die mit solcher Befreiung von den Alltagsforgen aufgezeigt ist — zu seinem Wesen gehört sie sicherlich nicht. —

Der Genuß jeglicher Art ist motivlos — dies Ergebnis können wir festhalten. Wie notwendig es ist, die Motivlosigkeit des Genusses selbst von der Motivlosigkeit des Genußstrebens wie von der Begründungslosigkeit und der Ursachlosigkeit des Genusses zu scheiden, ist ohne weiteres klar, wenn man die herkömmliche Angabe der Beziehung von Spielgenuß und Kunstgenuß betrachtet: Man sagt dann meist, Spiel und Kunst seien beide Selbstzweck — während die Arbeit Mittel zum Zweck sei.[1] Aber ist diese Angabe richtig? Kann ich denn nicht den Spielgenuß suchen, um häusliches Leid zu vergessen, und den Kunstgenuß, um mich zu bilden? Groos z. B. bemerkt selbst dieses Bedenken: Er sagt: »Man kann ja freilich auch ein Drama lesen, um sich zu bilden, oder eine Ausstellung, um darüber reden zu können, gerade, wie es »bildende« Spiele gibt, oder wie man eifrig kegeln kann, weil der Arzt es empfohlen hat.«

Man sollte demnach erwarten, daß Groos daraus die Folgerung ziehen müßte, daß seine erste Bestimmung falsch war, daß eben Spiel und Kunst nicht immer Selbstzweck zu sein brauchen. Er zieht diese Folgerung nicht, sondern hilft sich mit dem Ausweg, daß das ästhetische Genießen am höchsten und reinsten sein werde, »wenn wir über der Freude an dem Gebotenen selbst alle jene außenliegenden Zwecke vergessen«. Aber ob der Genuß hoch und rein ist, geht nicht sein Wesen an — es gibt also auch nach Groos sicherlich ästhetische Genüsse und Spielgenüsse, bei denen Kunst und Spiel nicht Selbstzweck sind.

1) Vgl. z. B. Karl Groos, Der ästhetische Genuß, 1902, S. 14, oder Müller-Freienfels, Psychologie der Kunst, S. 13. »Die Ähnlichkeit zwischen Spiel und Kunst besteht vor allem darin, daß in beiden die Erlebnisse um ihrer selbst willen gesucht werden.«



In Wirklichkeit verwechselt Groos wie die vielen, die auf diesem Standpunkt stehen, Genußmotiv und Motiv des Strebens nach Genuß, glaubt, weil der Genuß motivlos sei, dürfe auch das Streben nach ihm kein Motiv haben. Es ist jedoch nicht richtig, daß Spiel und Kunst immer Selbstzweck sind, oder daß Kunst und Spiel aufhörten, sie selbst zu sein, wenn ich sie um anderer Zwecke willen erstrebe, sie sind dann so gut Spiel und Kunst wie vorher; vielmehr sind der Spiel- und Kunstgenuß beide »Selbstmotiv«, wie man sagen könnte (nicht Selbstzweck), der Genuß an ihnen ist selbst nicht weiter motiviert; und das nicht nur dann, wenn der Genuß rein und hoch ist, sondern in allen Fällen — weil es eben zum Wesen des Genusses gehört.

Und endlich geht aus unseren Überlegungen hervor, daß diese Motivlosigkeit des Genusses nicht etwas ist, das nur Spielgenuß und Kunstgenuß zukommt, sondern Liebesgenuß und Genuß an der Ruhe, Sportgenuß und Genuß an der Rache, also jede Art von Genuß zeigt diese Eigentümlichkeit. Wir haben also nicht das mindeste Recht, aus dieser Ähnlichkeit zwischen Spiel und Kunst auf eine historische oder sachliche Ableitung der Kunst aus dem Spiel zu schließen, wie es zuweilen geschieht. Es ist vielmehr das Gemeinsame in Kunst- und Spielgenuß: nämlich daß sie beide Genuß sind, was sich in der Motivlosigkeit äußert — keineswegs aber kann hieraus geschlossen werden, daß das eine das psychologisch Frühere gegenüber dem andern ist.

Daß der Genuß motivlos ist, bedeutet zunächst nur etwas Negatives — einen Gegensatz zu anderen Erlebnissen, die Motive haben; aber phänomenologisch ist die Motivlosigkeit natürlich als eigenes Erlebnis nicht aufzuweisen. Wohl aber hat das Fehlen der Motive bestimmte psychologische Folgen, die den Genuß vor andern Erlebnissen auszeichnen: Die Abgeschlossenheit des Genußerlebens hängt damit zusammen. Der Genuß ist, solange er dauert, sich selbst genug. Es führt keine Brücke zum übrigen Leben. Aller Genuß — der tiefe ästhetische, wie der aufregende Spielgenuß — hängen nicht mit der Welt zusammen, die uns sonst beschäftigt. In Form des Motivs kann sich die Welt nicht in den Genuß eindrängen.

Das bedeutet psychologisch, daß der Genuß nur von außen zerstört und aufgehoben werden kann. Es können gewiß z. B. die Bedingungen des Genusses verändert werden, die äußern (der Gegenstand wird ein anderer) oder auch die innern (es tritt Abstumpfung ein). Oder es können sich im Bewußtsein fremde Erlebnisse vordrängen, die den Genuß nicht aufkommen lassen. So wird der

Genuß am Wein nicht allzu groß sein, wenn mich der Gedanke überfällt, daß ich etwas Wichtiges zu erledigen vergessen habe. Und manche Novelle spielt mit dem Motiv, ob sich der Liebesgenuß angesichts des nahenden Todes durchzusetzen imstande ist. Aber diese Zerstörung von außen ist etwas anderes als die Aufhebung motivierter Erlebnisse. Motivierte Erlebnisse stehen im steten Konnex mit dem gesamten übrigen Geschehen. Sie können durch neue Motive verstärkt, durch Auftreten anderer Motive von innen heraus zerstört werden. So kann die Freude über ein Ereignis die Komponente aus tausenderlei Motiven sein — ich kann mich über das Nahen des Sommers freuen, weil er mir erlaubt, ins Gebirge zu fahren, weil er mir liebe Freunde bringen wird, aber ein einziges Gegenmotiv, das mir plötzlich einfällt, wie etwa, daß mir im Sommer ein Examen bevorstehen wird, zerstört diese Freude, nicht von außen, sondern von innen her durch ein Überwinden der positiven Motive, indem entgegenwirkende Motive an den Gefühlsgegenstand anknüpfen. Ein Hin- und Herfluten der Motive kann so die motivierten Erlebnisse bald steigern, bald verringern — den Genuß dagegen empfinden wir als etwas Isoliertes, Unabhängiges von neu auftretenden Gedanken, soweit sie ihm nicht die psychische Kraft wegnehmen. Der Genuß kommt und geht mit dem Genußobjekt; und der tiefste ästhetische Genuß ist in diesem Sinne etwas, das herausfällt aus dem übrigen Leben; und wenn die Freude von allen Seiten her neue Anregungen, neue Motivierungen erhalten kann, so zehrt der Genuß an seinen Objekten in glänzender Isolation.

2.

Der Genuß, so hatten wir gefunden, pflegt Genuß an einem bestimmten Objekt, dem Genußobjekt zu sein. Von der Art dieses Genußobjektes war bisher noch nicht gesprochen worden. Es war nicht untersucht worden, ob alles, was Gegenstand meines Bewußtseins ist, sich auch zum Genußobjekt eigne. Daß das nicht der Fall ist, lehrt die einfachste Überlegung. An der Gattung »Mensch« kann ich keinen Genuß haben, auch nicht an dem Begriff »Mensch« — ich kann Zahlen nicht genießen und nicht Relationen wie Gleichheit oder Ähnlichkeit. Wir wollen nicht versuchen, das was erforderlich ist, damit ein Objekt Genußobjekt werden könne, scharf abzugrenzen. Wir lassen es uns zunächst an der Aufzählung genügen: Da ist zu betonen, daß sehr viele psychische Gegenstände die Fähigkeit haben, Genußobjekt werden zu können: Wir können unsere Erlebnisse genießen, unsere Freuden und unsere Schmerzen — unser Wollen (wenn es

z. B. jemand genießt, Befehle zu geben und Handlungen auszuführen); es gibt Genuß an Stimmungen wie an der Sentimentalität, Genuß an Tätigkeiten (im Spiel), — ja Genuß am bloßen Erleben ist möglich. Unter den objektiven Gegenständen meines Bewußtseins sind es vor allem die sinnlich — anschaulichen, an denen ich Genuß haben kann, die Häuser und Menschen, Berge und Landschaften — Töne und Tonfolgen — Worte und Gedichte — Tastgegebenheiten, wie hart und weich — Gerüche und Geschmäcke usw. Aber es gibt außerdem noch genügend Genußobjekte, die nicht unter diese Gruppen von Gegenständen, psychischen und sinnlich anschaulichen, fallen: Ich kann Genuß haben an eigenen Fähigkeiten, an meiner Geschicklichkeit etwa — an der Mathematik — an dem glatten Aufgehen einer Rechnung — an dem Unglück eines Menschen (Schadenfreude ist meist Genuß am Schaden eines andern). Eine prinzipielle Abgrenzung der Genußobjekte soll hier nicht gegeben werden, da wir zu diesem Zweck tiefer auf die gegenständlichen Probleme eingehen müßten, als es unsere Absicht ist.

Nur ein Punkt muß noch in Erwägung gezogen werden: ob nämlich Sachverhalte genossen werden können. Die nächstliegenden Beispiele des Genießens sind sicherlich nicht die Sachverhalte, sondern die konkreten Einzelgegenstände: Melodien, Bilder, eigene Erlebnisse usw. Dagegen ist das Erlebnis der Freude über etwas stets Freude über das Bestehen eines Sachverhaltes. Ich freue mich darüber, daß mein Freund ankommt, daß das Wetter schön ist, daß die Rechnung so glatt aufgeht. Über Einzelgegenstände dagegen kann ich mich nicht freuen: Nicht über meine Stimmung kann ich mich freuen, sondern nur darüber, daß ich diese Stimmung habe — nicht über ein Bild, sondern nur darüber, daß es so gut gemalt ist. (Die Freude an etwas ist, wie erwähnt, von unseren Betrachtungen ausgeschlossen.) So könnte man also glauben, daß hier ein weiterer Gegensatz zwischen der Freude über etwas und dem Genuß sich herausstellte, derart, daß das Objekt der Freude über etwas, das Bestehen eines Sachverhaltes ist, das Objekt des Genusses dagegen der Einzelgegenstand. Der erste Teil der Behauptung ist sicherlich richtig, ist es auch der zweite? Können Sachverhalte wirklich nicht genossen werden?

Wir streifen hier eine Frage, die — wenn auch nicht in genau der gleichen Form — zum Gegenstand einer Diskussion zwischen Meinong[1] und Witasek[2] geworden ist:

1) Meinong, Über Annahmen, 1. Aufl., S. 192, 2. Aufl., S. 316ff.
2) Witasek, Grundzüge der allgemeinen Ästhetik, S. 167ff.



Die zwischen den beiden Forschern diskutierte Frage dreht sich darum, ob die ästhetischen Gefühle Sachverhalte (in Meinongs Terminologie »Objektive«, was in diesem Zusammenhange mit Sachverhalt gleichgesetzt werden darf) zum Gegenstande haben können. Diese Frage ist nach der einen Richtung hin weiter als die unsere, denn unter den ästhetischen Gefühlen werden von diesen Forschern sowohl Gefallen, als auch Genuß miteinbezogen, während wir hier einzig vom Genuß reden — sie ist andererseits enger, weil uns an dieser Stelle nicht nur der ästhetische Genuß, sondern der Genuß überhaupt interessiert.

Für den Genuß überhaupt scheint mir nun die Frage dahin entschieden werden zu müssen, daß ein Genuß an Sachverhalten sehr wohl möglich ist. Sehr viele Freudeerlebnisse lassen die Umwandlung in den Genuß zu: Ich kann mich darüber freuen, daß ich mit meinen Freunden zusammen bin, aber ich kann diese Tatsache auch genießen — ich kann es genießen, daß jetzt der Sommer kommt, oder kann es genießen, daß ich endlich Ruhe habe vor einem Menschen, der mich belästigt hat. Ich genieße in solchen Fällen nicht nur die Ruhe. nicht nur das Zusammensein als Situation, sondern die Tatsache, daß ich mit meinen Freunden zusammen bin, daß ich Ruhe habe. Natürlich ist außerdem noch ein Genuß am Sachverhalt selbst möglich, am Zusammensein mit den Freunden etwa, nicht nur daran, daß ich mit ihnen zusammen bin.

Freilich ist dennoch ein deutlicher Unterschied in der Art des Erlebens, wenn ich mich über das Bestehen eines Sachverhaltes freue, und wenn ich dies Bestehen genieße. Freue ich mich, daß ich wieder mit meinen Freunden zusammen bin, so ist es wirklich Freude am Bestehen des Sachverhaltes. Wenn ich es dagegen genieße, daß ich wieder mit meinen Freunden zusammen bin, so lautet der richtigere Ausdruck: Ich habe Genuß in dem Gedanken, daß ich wieder mit den Freunden zusammen bin. Ich muß mir den Tatbestand irgendwie vergegenwärtigen, es genügt nicht das einfache Für-mich-dasein; bei der Freude über das Bestehen eines Sachverhaltes dagegen ist solche innere Vergegenwärtigung keineswegs nötig; ich beziehe mich nur meinend auf den Sachverhalt.

Dieser Umstand weist darauf hin, daß es vor allem von der Gegebenheitsweise der Gegenstände abhängig ist, welche Gegenstände überhaupt sich zu Genußobjekten eignen.

Noch deutlicher als bei gegenwärtigen Erlebnissen tritt bei den Erlebnissen der Phantasie in den Vordergrund, daß es sich bei der Freude stets um das bloße Bestehen des Sachverhaltes handelt, bei



dem Genusse dagegen in erster Linie um Einzelgegenstände; und daß auch dort, wo das Bestehen von Sachverhalten genossen wird, die Art ihrer Vergegenwärtigung von Belang ist. Denn hier, bei den Phantasieerlebnissen, treten die Erlebnisse, die auf das Bestehen eines Sachverhaltes gerichtet sind, deutlich auseinander gegenüber denjenigen, die an das reine Dasein anknüpfen. Die Phantasie hat im ersteren Falle zur Voraussetzung, daß ich den Sachverhalt, über den ich mich freue, den ich genieße, wenigstens annahmsweise als bestehend hinstelle, daß ich sein »Bestehen« phantasiere. Wenn ich mir in der Phantasie etwa – um bei unserem alten Beispiel zu bleiben – den Wahlsieg meiner Partei ausmale, wenn ich meinen Freund in Gedanken ankommen lasse, wenn ich »Vorfreude« habe, so muß das Bestehen des entsprechenden Sachverhaltes angenommen werden – ich muß mir vorstellen, der Freund käme wirklich, und meine Partei habe wirklich gesiegt. Je mehr ich den Sachverhalt vorauszunehmen imstande bin, je mehr ich es vermag von seinem Nichtbestehen abzusehen, desto mehr wird diese Freude sich steigern, und ebenso der Genuß, soweit er an das Bestehen von Sachverhalten anknüpft.

Die häufigere Art des Phantasiegenusses dagegen hängt nicht am Bestehen eines Sachverhaltes und hat daher auch nichts mit der Vorausnahme oder Annahme der Existenz eines Gegenstandes zu tun. Wenn ich in der Phantasie ein Kunstwerk genieße, eine Landschaft mich in der Erinnerung noch begeistert, oder auch, wenn ich das Zusammensein mit Freunden vorausnehmend genieße, so ist es gleichgültig, ob ich mir vorstelle, daß die Landschaft oder das Kunstwerk existiert, oder daß ich wirklich mit den Freunden zusammen bin. Vielmehr ist der Genuß hier nur von der Lebhaftigkeit der sinnlichen Vorstellungen abhängig und von der Lebendigkeit, mit der ich mir die Situation ausmale. Und der Phantasiegenuß pflegt nur deshalb im allgemeinen unter sonst gleichen Bedingungen schwächer zu sein als der Gegenwartsgenuß, weil die Gegebenheitsweise des Gegenstandes in der Phantasie eine weniger anschauliche ist, weil die Vorstellung eines Menschen weniger sinnlich lebendig, weniger greifbar zu sein pflegt als seine Gegenwart. Aber soweit solches Verblassen in der Phantasie nicht eintritt, können Objekte auch in der Phantasie und in der Vorstellung genossen werden: Die lebendige Vorstellungskraft mancher Maler läßt sie Farben in der Phantasie ebenso genießen, wie in der Wirklichkeit – darauf ist oft hingewiesen worden –, und am Beispiel des tauben Beethovens pflegt oft genug die Möglichkeit innerlichen Genießens in der Musik deutlich gemacht zu werden.

Es werden demnach auch ganz verschiedene Menschentypen sein müssen, die sich in der Phantasie freuen, und die in der Phantasie genießen können — wenn natürlich auch eine gewisse Wahrscheinlichkeit dafür besteht, daß beide Fähigkeiten öfters zusammen vorkommen. Derjenige, der in der Phantasie besonders starker Freude über unwirkliche Ereignisse fähig ist, dessen Gefühl für die Realität der Dinge wird nicht zu sehr ausgebildet sein dürfen. Menschen mit nüchterner Überlegung — Leute, die gewohnt sind, über die Realität ihrer Vorstellungen sich genau Rechenschaft zu geben, wissenschaftlich veranlagte Geister werden selten diese Vorbedingung erfüllen. Ungeduldige Menschen dagegen — Leute, die voller Erwartung sind, oder bei denen schon im gewöhnlichen Leben der Wunsch der Vater des Gedankens ist — werden solcher Phantasiefreuden besonders fähig sein.

Die Phantasie-Genießenden gehören zu einer ganz andern Menschenklasse: Sie mögen Menschen nüchternster Erwägungen sein, in deren Anerkennung des Wirklichen sich selten auch nur ein Gran ihrer Subjektivität mengt — wie denn auch manche großen Künstler mit den Realitäten sehr genau zu rechnen verstanden. Aber die Lebhaftigkeit ihres Vorstellens und die Fähigkeit, sich Eindrücke mit allen Details auszumalen, läßt sie Erlebnisse und Gegenstände in der Phantasie mit starker Lebendigkeit genießen.

Natürlich besteht eine Tendenz für Menschen mit starker sinnlicher Vorstellungsgabe, zugleich auch das Irrealitätsbewußtsein gegenüber ihren Vorstellungen hintanzusetzen, und so werden häufig genug die beiden Typen, die sich in der Theorie trennen, in dem einzelnen Menschen sich verbinden. Aber dennoch kommt die Trennung beider Typen oft genug in der Wirklichkeit vor. Es lohnte sich wohl, diese Gegensätze des Phantasiefühlens, die hier mehr als Nebenergebnis von Interesse sind, einer eigenen Untersuchung zu unterziehen, die sicherlich auch dem Psychopathologen mancherlei zu bieten vermöchte.

3.

Vom Genußobjekt war bisher nur der Art nach gesprochen worden: Es war darauf hingewiesen worden, daß sowohl Einzelgegenstände als auch Sachverhalte genossen werden können. Aber wir streiften implicite auch schon die Gegebenheitsweise des Genußobjektes: daß der Genuß an der Vorstellung um so größer sei, je »anschaulicher« die Vorstellung ist, je sinnlich lebendiger, das war als selbstverständlich vorausgesetzt worden; und es mußte betont werden, daß auch der Genuß am Bestehen von Sachverhalten ver-

langt, daß ich mir die Sachverhalte »vergegenwärtige«. Man hat so von jeher speziell für die Gegenstände des ästhetischen Genusses die Anschaulichkeit verlangt, und besonders darüber, ob und in welchem Sinne diese Forderung für die Poesie aufrechterhalten werden könne, hat sich im letzten Jahrzehnt ein heftiger Streit erhoben. Die Stellungnahme zu diesem Streit würde uns weit weg führen von unsern eigentlichen Problemen in die Fragen des Gegenständlichen. Aber wir können das Problem der Gegebenheitsweise des Genußobjektes von einem viel weiteren Standpunkt aus anpacken, von dem aus diese gegensätzlichcn Theorien noch nicht in Frage kommen.

Was man gewöhnlich in der Ästhetik als Anschaulichkeit des Gegenstandes bezeichnet, will nicht auf irgendwelchen Ursprung aus den Sinnen hinweisen, auch nicht zur Frage der Intentionserfüllung Stellung nehmen, sondern geht auf die Art der Daseinsweise der Gegenstände. Anschaulich gegebene Gegenstände haben an sich eine bestimmte F ü l l e, ein Vollsein von »greifbaren« Momenten.

Deshalb stehen auch das vorstellungsmäßige und wahrnehmungsmäßige Gegebensein gleichberechtigt nebeneinander: Wir sahen schon, die anschaulich vorgestellte Farbe, die anschaulich vorgestellte Melodie können ebensowohl genossen werden wie die wirklich gesehene Farbe und die gehörte Melodie. Dagegen an bloß Gemeintem, bloß Gedachtem ist kein Genuß möglich. Ich mag an die schönste Statue denken, an die schönste Symphonie – es taucht kein Schatten wirklichen Genusses in mir auf, höchstens die Erinnerung an den Genuß, den ich früher einmal hatte, – wenn es mir nicht gelingt, mein bloßes Denken in ein anschauliches Vorstellen zu verwandeln, wenn wir nicht dem gemeinten Gegenstand die »Fülle« geben, die der Genuß von seinem Gegenstande verlangt.

So werden wir überall erwarten dürfen, daß Gegenstände, die in ihrem Gegebensein eine gewisse F ü l l e zeigen, genossen werden können, auch dort, wo von eigentlich sinnlicher Anschauung keine Rede sein kann. Demgemäß können die meisten psychischen Erlebnisse genossen werden, während sie erlebt werden: Meine Stimmungen zeigen solche Fülle, und meine Willensakte, mein Hassen wie mein Lieben – dagegen fehlt sie dem Erlebnis des Wahrnehmens als solchem, das als r e i n e r A k t auch nicht Genußobjekt werden kann; sowenig wie der Begriff Mensch und die Zahl drei.

Mit dieser Aufstellung, daß Genußobjekte stets Gegenstände sein müssen, denen eine erlebte Fülle zukommt, ist jedoch das Problem des Genußobjektes erst angedeutet, keineswegs gelöst. W i e ist diese Fülle des Gegenstandes vorhanden? Genügt es, daß der Gegenstand

nur zum Teil diese Fülle zeigt, zum Teil »ungefüllt« bleibt, oder muß der ganze Gegenstand diese Fülle zeigen? wie ist die Beziehung des Genießens zur Gegenstandsfülle usw.? Das sind schwierige Fragen, die für die Lehre vom Genußobjekt, speziell für die Ästhetik, von besonderem Interesse sind. Hier, wo die Erlebnisseite des Genusses im Vordergrunde steht, genüge der Hinweis, daß das Genußobjekt überhaupt, nicht nur die Gegenstände des ästhetischen Genusses solche Fülle zeigen müssen. Dasselbe gilt natürlich auch für den Genuß am Bestehen von Sachverhalten: Wir sahen schon, daß hier nicht wie bei der Freude das einfache Meinen des Sachverhaltes genügt. Der Genuß am Gewinnen des großen Loses verlangt, daß dieser Sachverhalt für mich eine gewisse Lebendigkeit gewinnt, in einer gewissen Fülle vorhanden ist, die jedoch nicht das mindeste mit sinnlicher Anschauung zu tun hat. Es ist eine für die Ästhetik äußerst wichtige Frage, wie solche verschiedene Arten des Daseins bei Sachverhalten möglich sind, des Daseins mit und ohne Fülle, und worin sie bestehen. Aber weder diese Frage, noch die, ob außer dieser Art des Daseins das Objekt noch andere Bedingungen erfüllen muß, damit es sich zum Genußobjekt eignet, soll hier untersucht werden. Unser Interesse liegt nicht auf der Gegenstandsseite, sondern auf der Erlebnisseite des Genusses, deren Betrachtung wir uns jetzt zuwenden.

4.

Der phänomenologischen Analyse wird es natürlich niemals gelingen ans Licht zu stellen, was letztlich ein Erlebnis vom andern, einen Gegenstand vom andern unterscheidet: Was Blau von Gelb letztlich trennt, was die Freude vom Genießen, ist eine letzte gegebene Differenz, die nicht beschrieben, nur erlebt werden kann. Wer also eine Angabe darüber erwartete, was denn Genießen nun eigentlich ist, im Sinne des Aufzeigens der letzten spezifischen Differenz, der stellte der Analyse eine unmögliche Aufgabe. Aber wie für die Analyse des Blau die Angabe seiner aufzeigbaren Eigenschaften wissenschaftlich keineswegs gleichgültig ist – wie z. B. daß Blau Farbcharakter hat (mit anderen Worten, daß Blau eine Farbe ist), daß es den Eindruck des Ruhigen und Kalten macht, ebenso wie die Angabe der Beziehungen zu andern Farben, etwa welches seine Stellung auf der Farbenskala ist, daß es auf dieser Skala einen Wendepunkt bedeutet – so sind auch die Eigenschaften des Genießens sowohl wie seine Beziehungen zu anderen Erlebnissen für uns von besonderem Interesse, auch wenn das eigentliche Wesen des Genusses niemals aufgezeigt werden kann.

Vor allem soll uns im gesamten Tatbestand des Genießens interessieren, wie das erlebende Ich im eigenen Erleben zu dem Genußerleben steht.

Zunächst müssen wir den Akt des Genießens selbst streng trennen von dem Akt, in dem sich das Genußobjekt für mich aufbaut. Damit ich ein Objekt genießen kann, muß natürlich das Objekt für mich da sein, das ich genieße. Aber für das Erfassen des Genußobjektes haben wir hier kein weiteres Interesse, sondern einzig für das Erlebnis des Genießens selbst.

Vor allem müssen wir fragen, ob in dem Gesamterlebnis seiner Natur nach eine psychische Bewegung vom Ich nach dem Gegenstand oder von dem Gegenstand zum Ich hin liegt. Im Streben nach etwas, nach dem Auffassen der Bewegung eines Menschen etwa, liegt seiner Natur nach die psychische Bewegung nach dem Gegenstand meines Strebens hin, ganz gleich, ob ich mich primär dem Gegenstande zuwende, oder ob das Streben etwa erst durch eine Bewegung des Menschen erregt worden ist. So schicken wir auch in der Freude über die Ankunft eines Freundes eine psychische Welle der Freude auf den Gegenstand hin — wenn ich von der Ankunft des Freundes höre, so wendet sich mein Sich-freuen dem Gegenstand zu.

Wie ist das Genießen beschaffen? Geht bei ihm die psychische Bewegung vom Ich zum Objekt oder vom Objekt zum Ich? Damit diese Frage nicht mit andersartigen vermischt wird, müssen wir zuvor das Genießen noch nach einer andern Richtung hin betrachten: Wie wir schon sahen, gehört das Genießen zu denjenigen Erlebnissen, in denen ein Ich sich auf einen Gegenstand richtet wie im Streben, wie im Sichfreuen über etwas, wie im Sichärgern über etwas. In diesem Gerichtetsein auf ein Objekt liegt schon eine Bewegung auf den Gegenstand hin, wie sie all diesen Funktionen vermöge ihrer Gegenstandsrichtung zukommt. Aber alle diese Funktionen haben daneben noch einen Inhalt, einen Gehalt, der eben die Freude zur Freude, das Genießen zum Genießen, den Ärger zum Ärger macht. Wenn ich mir etwa Freude vorstelle, dann stelle ich mir keineswegs einen gegenständlich gerichteten Akt des Sichfreuens vor, sondern eben die Freude. Wenn ich Aussagen über den Genuß mache, so will ich damit keinesweg die Akte des Genießens treffen, sondern die Akte des Genießens werden eben dadurch erst zu Akten des Genießens, daß das Genußmoment in sie eintritt.

Wenn ich etwa behaupte, daß der Genuß am Fidelio tiefer sei als der Genuß an einer Operette, so will ich damit nicht sagen, daß es tiefere Genießensakte seien, sondern daß der Genuß, der in diesen

Akten steckt, tiefer sei. Oder umgekehrt, wenn gesagt wird: »Genießen macht gemein«, so wird nicht das Genußmoment damit getroffen, das auch in die Vorstellung des Genusses eingeht, sondern die Wirkung der Tätigkeit des Genießens. Und so können wir fragen, ob im Genuß seiner Eigenart nach als Genuß, wenn er voll erlebt wird, eine psychische Bewegung auf den Gegenstand hin darin liegt; ganz abgesehen davon, daß das Genießen als Funktion eine solche Bewegung zum Gegenstand enthält. So ist z. B. das Streben seinem Inhalt nach vom Ich zum Gegenstand strahlend, nicht nur als Funktion.

Für den Genuß gilt gerade das Umgekehrte. Alles Genießen verlangt aus dem Charakter des Genusses heraus ein Sichaufmachen für das, was vom Gegenstand kommt, ein Hinhören auf das, was es mir bringt, ein Insichhineinstrahlenlassen dessen, was vom Gegenstand herkommt. Nicht etwa ein Hinhören auf Forderungen des Gegenstandes, wie es beim Wollen der Fall sein kann, sondern ein Hinhören auf das vom Gegenstand in mich Einstrahlende. Aller Genuß ist Aufnahme des vom Gegenstand Kommenden, und deshalb steckt im Gesamterleben des Genießens eine Bewegung des vom Gegenstand Kommenden auf das Ich hin.

Nach dieser Richtung hin steht das Genießen allem Wollen und allem Streben vollkommen fern; vielleicht am fernsten von allen Gefühlen. Selbst in denjenigen Genüssen, die in ihrem Gesamttatbestande starke Willenselemente in sich enthalten, wie dem Spiel, dem Hasardspiel vor allem, und dem Sport, ist doch das Genießen selbst vollkommen willensfrei. Die Willensmomente stecken in den Genießensobjekten, in dem, was ich genieße, in den Voraussetzungen, nicht im Genießen selbst.

Freilich scheint es, als ob es gewichtige Bedenken gegen solche Auffassung des Genießens gäbe. Als ob sie nur für die ruhig beschauliche Betrachtung des Objekts gelte, wo wir ruhig abwarten, was das Objekt uns zu sagen hat. Aber gibt es nicht ganz andere Formen des Genießens? Gibt es nicht jenes stürmisch-losgelassene Genießen, wo der Genießende begehrend und an sich reißend einen Trunk hinunterstürzt, das Genußobjekt innerlich an sich reißt, als ob der Gegenstand des Genusses hineingezogen werden solle in das Ich?

Es geht natürlich nicht an, solche Erfahrungen zu vernachlässigen, aber sie treffen nicht das Problem, das hier zur Diskussion steht.

Abgesehen davon, daß »Aktivität« und »psychische Bewegung vom Ich zum Gegenstand« noch keineswegs dasselbe ist, so bleibt auch im aktivsten Genießen das eigentliche Genußmoment selbst eine Aufnahme des vom Gegenstand Herkommenden. Der aktive Charakter



des Gesamterlebens pflegt vielmehr von verschiedenen anderen Stellen des Bewußtseins herzurühren. Einmal vom Erfassen des Genußgegenstandes: Dies Erfassen des Genußgegenstandes kann alle Grade zeigen, von dem widerwilligen Sichsträuben an über das ruhig-gelassene Beschauen bis zum begehrenden Ansichreißen und bis zum Sich-innerlich-in-den-Gegenstand-hineinpressen. Aber dieses Ansichreißen des Gegenstandes ist eine Form des Gegenstandserfassens, nicht des Genießens. Der Gegenstand soll getrunken, eingesaugt werden, der Genuß als Aktivität steht hier gar nicht in Frage.

Nun kann aber auch zweitens der Funktionscharakter des Genießens mehr oder weniger stark ausgeprägt sein — ich kann im Akt des Genießens selbst mehr oder weniger auf den Gegenstand gerichtet sein — die Gegensätze von Innen- und Außenkonzentration z. B.[1] können hier hineinspielen. Aber auch das geht den Charakter des Genusses selbst nichts an, sondern nur das Funktionsmoment.

Und endlich kann die zentrifugale Richtung den Genuß selbst tangieren — ich kann mich hineinwerfen in den Genuß, mein Ich hineinstürzen in ihn, oder auch ihn in mich hineinziehen, die ganze Aktivität des Ich nicht nur auf das Raffen des Gegenstandes, sondern auch auf das Raffen des Genusses konzentrieren. Und gerade in diesem Falle, der das Äußerste von Aktivität bringt, das überhaupt im Genußerleben vorhanden sein kann, bleibt der Genuß selbst deutlich ein Hinhören auf den Gegenstand, ein Aufnehmen — geht die Aktivität nur die Stellung des Ich zum Genuß, nicht die Stellung des Ich im Genuß an.

Es macht sogar ein eigenartiges Moment an jenem stürmischen Genießen aus, daß die innere Bewegung gleichzeitig eine doppelte ist. Daß neben der heftigsten Bewegung auf den Gegenstand hin, neben dem Sichhineinwerfen des Ich in den Genuß, im Genießen selbst ein absolutes den Gegenstand Aufnehmen darinsteckt — eine Passivität der Aufnahme in der gesamten Aktivität des Bewußtseins.

Wir müssen so den Genuß zu den reinen Aufnahmeerlebnissen rechnen, im Gegensatz zu den Ausstrahlungserlebnissen, wie Streben und Freude. Wir reden deshalb ganz richtig davon, daß wir nicht mehr »aufnahmefähig« für den Genuß sind, wenn wir uns müde fühlen. Gewiß besagt das in vielen Fällen, daß wir nicht mehr imstande sind, das Objekt aufzufassen. Aber es kann auch besagen, daß wir wohl imstande sind, den Gegenstand zu erfassen — welche Schwierigkeit sollte es auch haben, eine einfache Farbe innerlich zu

1) Siehe das Bewußtsein von Gefühlen a. a. O. S. 152.

ergreifen? —, daß wir aber uns nicht mehr recht fähig fühlen, uns für das, was vom Gegenstand herkommt, offen zu halten.

Es sind ganz allgemein andere Momente, die hohe Anforderungen an unsere Auffassungsfähigkeit stellen, als solche, die uns die Aufnahme erschweren. Komplizierte musikalische Themen sind schwer aufzufassen, ebenso Gedichte mit verschnörkelter Satzkonstruktion und fremdartige Kunstformen, die der Ungeschulte nicht sofort zu vereinheitlichen vermag. Aber von solchen Melodien, die ihrer Form nach leicht auffaßbar sind, scheiden wir Melodien, die »ins Ohr fallen« — der Gegensatz von komplizierten und einfachen Formen hat nichts zu tun mit dem von herben Formen und gefälligen, die die Aufnahme leicht machen, die uns leicht eingehen. Vor allem aber wird oft der Grund der leichteren Aufnahme nicht im Gegenstande, sondern im Subjekte liegen. Wir selbst sind demselben Gegenstande gegenüber das eine Mal aufnahmefähiger, das andere Mal weniger aufnahmefähig, in dem Sinne, daß es uns das eine Mal leichter gelingt, hinzuhören und den Gegenstand in uns einstrahlen zu lassen, als das andere Mal. Dasselbe leuchtende Rot mag bald den intensivsten Genuß, bald einen ganz geringen hervorrufen, weil meine Fähigkeit, im Genuß aufzunehmen, nicht immer die gleiche ist. So sind es auch verschiedene Typen, deren Auffassungsfähigkeit bei der Ermüdung versagt, die sich etwa nicht mehr recht konzentrieren können und deren Genuß geringer wird — bei wenig verminderter, ja bei vielleicht gesteigerter Auffassungsfähigkeit — dadurch, daß sie sich nicht mehr genießend einstellen können. Ich habe mich oft im Zustande der Müdigkeit beobachtet und gefunden, daß zuweilen Zustände der Müdigkeit vorkommen, in denen ich nicht mehr fähig war, mich auf Kunstwerke zu konzentrieren, so daß ich deshalb keinen rechten Genuß an ihnen haben konnte. Daß ich aber in solchen Zuständen oft noch vollkommen genußfähig war gegenüber Genüssen, »die zu mir kamen«, z. B. sentimentalem Genießem an meinen eigenen Stimmungen oder dem Genießen leichter, etwas sentimentaler Melodien. Ja, daß solches Genießen eher noch gesteigert war. Dagegen zeigten sich im Zustand andersgearteter Müdigkeit Zustände der Ermüdung — vor allem der Erschöpfung —, die sich durch Stumpfheit auszeichneten; Zustände, in denen es mir nicht schwer fiel, aufzufassen, aber ich nicht mehr recht imstande war, mich wirklich innerlich dem Gegenstande so zu überlassen, daß er in mich einstrahlen konnte. Auch bei diesem Problem des Verhältnisses von Auffassungsfähigkeit und Aufnahmefähigkeit würde sich eine ausführlichere Untersuchung wohl lohnen.

5.

Daß aller Genuß Aufnahme ist, geht einzig die Stellung des Ich zur inneren Bewegung zwischen Gegenstand und Ich an. Es liegt darin noch nicht ausgesprochen, welches die Stellung des Ich zum Gegenstande selbst ist, wie sie im Genießen gegeben ist. Es sei an Beispielen von andersartigen Erlebnissen klar gemacht, welcher Art diese Stellung sein kann. Wenn ich sage: »dieses Bild gefällt mir« oder »dieser Wein schmeckt mir«, so liegt im »Gefallen«, im »Schmecken« eine Stellungnahme des Ich zum Gegenstand: eine bejahende Stellungnahme in diesem Falle. Und so auch überall, wo es sich um ein Werten handelt (nicht um bloßes Wertfühlen), wird innerlich Stellung genommen zu dem Gegenstand — es liegt darin stets eine positive oder negative Stellungnahme. Man kann den Begriff der innerlichen Stellungnahme so weit ausdehnen, daß man auch alles innerliche, gefühlsmäßige (nicht rein apperzeptive) Zuwenden des Ich zum Gegenstand als Stellungnahme faßt: Dann liegt auch in allem Wollen, in allem Begehren, allem Wünschen eine Stellungnahme. Dem Objekte, das ich begehre, wende ich mich innerlich zu, sage »ja« zu ihm — im Nichtwollen, Verabscheuen wende ich mich ab. Andere Erlebnisse wiederum können bald eine Stellungnahme in sich enthalten, bald von ihr vollkommen frei sein. Wenn ich mich über die Ankunft des Freundes freue, so braucht darin nicht notwendig etwas zu liegen, was eine Stellungnahme bedeutet. Vor allem, wenn ich dem Tatbestand Ausdruck gebe, daß »ich freudig erregt bin« über die Ankunft, dann pflegt der Zustand der Freude als reiner Erlebniszustand gemeint zu sein. Dagegen gibt es eine Freude über die Ankunft, die sich nicht einfach als ein freudiger Zustand darstellt, sondern bei der im Anschauen des Ereignisses eine freundliche Zuwendung des Ich zu dieser Ankunft liegt. Wo das der Fall ist, werden wir im weitesten Sinne von einer Stellungnahme reden dürfen. So liegt auch meist im Sich-ärgern über eine Unterlassung oder dergleichen eine feindliche Stellungnahme zu dem Gegenstand, ohne daß es notwendig der Fall sein muß. Daß dieser Begriff der Stellungnahme von Fall zu Fall eine etwas geänderte Bedeutung hat, darf das Gemeinsame in aller Stellungnahme nicht übersehen lassen. Aber selbst wenn man den Begriff so weit ausdehnt, wie es hier geschehen ist, wird man im Genießen von solcher Stellungnahme nichts entdecken können. Ich stehe weder notwendig freundlich noch feindlich zum Gegenstande meines Genusses, sage weder »ja« noch »nein« zu ihm. Das Begehren nach dem Genußgegenstande mag vorausgehen, und im Genusse das Begehren folgen, den Gegenstand

festzuhalten – aber der Genuß selbst ist frei von dieser Stellungnahme. Der Spieler mag sich dem Spiele noch so freundlich stellen, es ersehnen und mit allen Mitteln zu erreichen suchen – sobald er spielt, lebt er im Spiel, genießt es und geht darin auf – nimmt nicht mehr Stellung zu ihm.

Auch nach dieser Hinsicht also zeigt das Genießen nichts von einer Verwandtschaft mit irgendwelchen voluntaristischen Momenten. Von dem Unterschiede, den Gefallen und Genuß gerade in dem hier besprochenen Punkte zeigen – im Gefallen liegt, wie schon erwähnt, eine ausgesprochene Stellungnahme –, kann man sich durch die Beobachtung leicht überzeugen: Wenn man intensiv, aber in rein genießender Haltung einem Musikstück zugehört hat und nun gefragt wird: »Wie hat dir diese Komposition gefallen?« so sind wir in sehr vielen Fällen gar nicht imstande, darauf zu antworten – wir haben eben genossen – nicht Stellung genommen. Man wird auf die Frage hin einen deutlichen Umschlag der Einstellung erleben. Man hat zunächst schlicht erlebt. Jetzt wird eine innere Entscheidung verlangt – da versagt das einfache Genießen. Die Entscheidung ist nicht mit dem Genießen selbst gegeben. Und auch so darf der Tatbestand nicht aufgefaßt werden, als sei das Gefallen weiter nichts als die Reflexion auf den Genuß, als sei das Urteil »das Bild gefällt mir« nichts anderes als die Konstatierung, daß es mir Genuß bereitet hat, in anderer Wendung. Einmal zeigt die Selbstbeobachtung, daß es sich um zwei verschiedene Erlebnisse handelt, und ferner gibt es auch einen indirekten Beweis: Es müßte sonst möglich sein, jedes Genußerlebnis als Gefallenserlebnis auszusprechen; aber es glückt im wesentlichen nur bei dem ästhetischen Genuß: Daß mir ein Trunk Wasser gefallen habe, weil ich an ihm Genuß habe, geht ebensowenig an, wie vom sexuellen Gefallen zu reden.

Das Fehlen der Stellungnahme im Genuß ist zunächst ein negatives Moment (wie in Parenthese bemerkt sei, ein sehr wesentliches Moment; denn es macht es unmöglich, die Ästhetik, die zur Begründung Stellungnahme zu dem Gegenstande verlangt, rein auf das Genußerlebnis zu gründen). Wir müssen nun auch positiv fragen, welche Stellung das Ich im Genießen tatsächlich zum Objekte hat. Wir können seine Stellung als »Hingabe an das Objekt« bezeichnen. Sie ist natürlich nicht identisch mit der Aufnahme, von der wir oben sprachen. »Aufnahme« geht darauf, daß wir nicht im Genuß dem Objekte hinstrahlen, sondern ihm zuhören – Hingabe, daß wir im Genuß nicht Stellung nehmen zum Objekte, sondern uns dem Objekt *überlassen*. Nicht auf die Stellung des Ich in der psychischen



Bewegung, sondern auf die Stellung des Ich zum Gegenstande geht die »Hingabe«. Aber daß beide Momente eine gewisse innere Verwandtschaft zeigen, soll damit nicht bestritten werden.

Im Genuß — in allem Genuß — liegt eine Hingabe des Ich an das Objekt. Es ist Hingabe an das Objekt im Genuß, nicht notwendig Hingabe an den Genuß. Auch wenn ich noch so sehr innerlich über allem Genießen stehe — wir kommen auf diese Möglichkeit noch zurück —, so liegt doch im Genießen selbst das Aufgeben des Ich zugunsten des Objekts. Das ist es, was sehr strenge und herbe Naturen dem Genuß so feindlich stimmt: daß das Ich sich in jedem Genuß zugunsten des Gegenstandes aufgibt — daß es nicht mehr Stellung nimmt, sondern sich einem Fremden, dem Gegenstand überläßt. Es liegt hier etwas vor, das in viel offenkundigerer Weise sich in aller Suggestion und aller Hypnose findet: Man überläßt einem fremden Willen auf Gnade und Ungnade seinen eigenen. Und wenn dieser Umstand viele Menschen von der Hypnose zurückschreckt, so wird die sublimiertere Form der Selbstaufgabe im Genuß von sehr auf das eigene Ich gestellten Charakteren ganz ähnlich empfunden und deshalb zurückgewiesen werden. In der Weichlichkeit, die man allem Genußerleben vorwirft, ist eine Seite wenigstens das Fehlen jedes stellungnehmenden Moments.

Beide Momente — daß der Genuß Aufnahme ist, wie daß er Hingabe ist — verschaffen allem Genießen und damit auch den Menschen, die vorzugsweise genießend gerichtet sind, ein charakteristisches Gepräge, das man mit Vorliebe als das der Passivität bezeichnet. Eine Ausnahme machen naturgemäß die aktiv gerichteten Spieler- und Sportnaturen, denn hier ist es gerade Genuß an der Tätigkeit, am Tätigsein, an der Aufregung, die gesucht wird — und diesen Genuß werden nur aktive Naturen suchen. Nicht als ob der Genuß selbst damit aufhörte, passiv zu sein, aber die Menschen selbst sind aktiv. Freilich wird dort, wo Sport und Spiel nicht nur als Erholung dienen, sich doch nach einer anderen Richtung hin die Passivität zeigen: Solche Menschen pflegen innerlich nicht loszukommen von dem Gegenstand ihres Genusses — sie sind passiv gegenüber ihren eigenen Neigungen. Wie andere von dem Wein oder der Musik nicht los können, so sind sie oft genug »willenlos« ihren Unternehmungen, dem Kampf, dem Sport, den abenteuerlichen Unternehmungen hingegeben, vermögen ihren Willen auf nichts anderes zu richten — nur eben, daß ihr Genußobjekt die Aktivität selbst ist. Auch bei ihnen pflegt so das Moment der Hingabe an ihren Genußgegenstand, der Mangel an selbständiger Stellungnahme, die Passivität auszubilden. Wenn man als Gegensatz

dazu unter Aktivität nicht einfaches körperliches oder geistiges Tätigsein, sondern inneres selbständiges Stellungnehmen zu den Dingen versteht, sei es intellektueller Natur, sei es rein willensmäßiger Natur, so sind aktive Menschen in diesem Sinne selten starke Genießer. Aber dort, wo ein starkes Temperament zum Genießen wie zum Stellungnehmen treibt, wird sich beides vereinigen lassen. Der Genießer sucht und will die Hingabe, nicht die Stellungnahme; deshalb pflegen auch die sehr lebendig Genießenden meist nicht allzu kritisch zu sein, und gute und scharfe Kritiker sind selten unmittelbare Genießer. Es werden zum mindesten beide Gaben nicht notwendig zusammen verbunden sein, und der echte Typ des Genießers empfindet jede fremde Kritik wie auch die Aufforderung zur eigenen Stellungnahme als etwas Unberechtigtes, das ihn aus seiner ihm gemäßen Haltung herausreißt — und wo er doch Kritik übt, wird sie nicht sachlichen, sondern selbst wieder auf den Genuß zugespitzten Charakter tragen.

Durch dieses Fehlen der Stellungnahme wie der Aktivität im Genießen ist wohl der Genuß das reinste Fühlen — dasjenige, das am meisten »nur« Fühlen ist.

6.

Die Zergliederungen des Genießens, die wir bisher vorgenommen haben, zielten einzig darauf ab, die Stellung des Ich zum Genießen zu kennzeichnen — nun aber muß gefragt werden, ob das Ich als Erlebnis im Genießen nicht selbst besondere Merkmale hat gegenüber anderen Erlebnissen.

Es soll hier nicht vom phänomenalen Ich gesprochen werden in dem Sinn, in dem alle m e i n e Bewußtseinsinhalte als »meine« gekennzeichnet werden, alles, was ich erlebe und selbst das erlebende Ich eben »mein« Ich ist, zu diesem meinem individuellen Bewußtsein gehört und niemals zu dem eines anderen. In diesem Sinne gehört eben alles entweder zum Ich oder nicht zum Ich — weitere Differenzierungen kann es hier nicht geben.

Wir reden vielmehr vom »Icherleben«, das nicht allen gegenüber die gleiche Stellung einnimmt. Es gibt besonders ichfremde Erlebnisse und gibt besonders ichnahe; es gibt Erlebnisse, die mehr von der Tiefe des Ich ausgehen, und solche, die ihm mehr äußerlich sind usw.

So gibt es auch Erlebnisse, zu deren Wesen es keineswegs gehört, daß das Ich stets an ihnen beteiligt ist. Wenn etwa der Zorn in mir aufsteigt — wenn ein Wunsch sich in mir aufdrängt — wenn »es« in mir hinstrebt nach irgendeinem Ziele, dann ist bei solchem Zorn, solchem Wunsch, solchem Streben das Icherleben nicht beteiligt

— so sicher natürlich auch dieser Zorn und dieser Wunsch zu meinem Ich, d. h. zu meinem Bewußtsein gehören. Das Ich ist hier nicht das Erlebende, nicht aktiv in seinem Erleben — es geht im Bewußtsein einfach ein Geschehen vor sich — ohne, ja gegen die Parteinahme des Ich. Es kann mich der Trieb überfallen, von dem vor mir liegenden Gelde etwas wegzunehmen, und ich folge diesem Trieb, ohne daß mein Ich irgendwie sich beteiligt — vielleicht sogar wehre ich mich gegen dieses Streben. Nun kann ich dieses Streben aber auch zu meinem Streben machen, zu einer Sache des Ich — nun kann ich auch Partei nehmen für dieses Streben, dann erst wird es zu meinem Streben.

Oder auch der Wunsch, der in mir aufsteigt, ist ichfremd — es steckt nicht im Erleben das Ausgehen vom Ich. Das Erlebnis entsteht irgendwie irgendwo in meinem Bewußtsein, aber es fehlt die innere Verbindung mit dem Icherleben.

Etwas dergleichen gibt es nicht beim Genuß: Ein Genuß steigt niemals in mir auf, ist niemals ichfremd. Der Genuß ist stets ichzentriert, er geht stets vom Ich aus. Das sagt nicht, daß der Genuß stets vom innersten Kern des Ich ausgehen müsse, von dem das Wollen, sofern es ein echtes Wollen ist, stets ausgeht — keinewegs. Mein Genuß kann meinem eigentlichen Ich vollkommen fremd sein, er kann oberflächlich sein (hiervon später), — aber er ist nicht ein einfaches Sein oder Geschehen in mir, sondern ist in allen Fällen mit meinem Ich zusammenhängend. Man kann sich deshalb auch nicht gegen den Genuß wehren, wie man sich gegen einen Wunsch, gegen ein Streben wehrt. Man kann ihn als etwas Äußerliches erleben, aber nicht als etwas dem Ich Entgegenstehendes. Der Genuß ergreift nicht erst im Laufe seines Daseins von mir Besitz — ich bin in ihm von Anfang an. Man kann gewiß die Aufmerksamkeit von den Genußbedingungen ablenken — man kann auch den Genuß nur ruhig hinnehmen oder sich mit ganzer Seele hineinwerfen und hineinknien oder auch darüberstehen, aber man kann ihn nicht eigentlich abwehren. Denn — wie schon betont — der Genuß ist stets Sache des Ich, niemals ein bloßes Geschehen im Bewußtsein.

In ähnlicher Weise ist auch das Wollen im engsten Sinn ichzentriert wie der Genuß; zum Wesen der meisten anderen Erlebnisse jedoch gehört die Ichzentriertheit nicht: Es kann gleichsam von außen her eine unbändige Freude über mich zu kommen scheinen, und mir kann es vorkommen, als ob die Trauer oder die Liebe langsam von mir Besitz ergriffe, aber der Genuß kommt nicht zu mir, sondern ich komme zu ihm.

Genuß ist ichzentriert — er ist ein Aufnahmeerlebnis — er ist ein Erlebnis der Hingabe. Alle drei Bestimmungen setzen eine charakteristische Eigenschaft alles Genießens voraus, damit sie überhaupt als Eigentümlichkeiten des Genusses anerkannt werden können — sie setzen voraus, daß der Genuß ein Erlebnis ist, an dem das Ich beteiligt ist. Mit solcher »Ichbeteiligung« ist etwas viel Allgemeineres gesagt, als mit der Ichzentriertheit. Es ist damit behauptet, daß der Genuß ein Erlebnis ist, das nicht einfach da ist, sondern das als ein Erleben des Ich, nicht als ein bloßes vom Ich Erlebtes aufgefaßt wird. Wir sahen, daß es Wünsche gibt, die in mir aufsteigen, als ein Fremdes von außen zu kommen scheinen. Aber auch der Wunsch, der nur in mir aufsteigt, ist nicht einfach als etwas nicht zum Ich Gehöriges erlebt, wie die Farbe, die ich sehe — er ist doch immer mein Wunsch, während die Farbe nicht meine Farbe, sondern die von mir gesehene, erfaßte Farbe ist. So ist der Genuß stets mein Genuß, nicht einfach ein von mir erfaßter Genuß. Das Ich ist seinem Wesen nach an allem Genuß beteiligt. Wir nehmen im Genuß auf, was vom Gegenstand einstrahlt, aber dennoch wir genießen.

Damit also Hingabe, Aufnahme, Ichzentriertheit im Genuß möglich ist, muß das Genießen überhaupt ein Erlebnis mit Ichbeteiligung sein, ein Erlebnis, in dem irgendwie das Ich darin steckt. Die Ichzentriertheit ist demnach der engere Begriff gegenüber der Ichbeteiligung.

Man darf nicht glauben, diese Ichbeteiligung käme dem Genuß zu, weil er zu dem gehöre, was man gewöhnlich als Gefühl bezeichnet. Die Annahme, daß alles, was man Gefühl nennt, auch Ichbeteiligung zeigen müsse, ist falsch. Gerade daß aller Genuß mein Genuß in dem speziellen Sinn der Ichbeteiligung ist, scheidet ihn von den rein sinnlichen Gefühlen. Es wäre ein Irrtum, zu glauben, daß alle sinnliche Lust schon Genuß sei. Ein leichtes Kitzelgefühl, die leichten Lustgefühle bei der Bewegung des Armes, die hundertfältige Lust, die sich an die Empfindungen des Körpers anschließt, ist zunächst rein sinnliche Lust — sie trägt noch keinerlei Beteiligung des Ich in sich. Ich »habe« diese Lust, wie ich Empfindungen »habe« — die Lust ist Gefühlsempfinden im Sinne Stumpfs — ein Etwas, bei dem das Ich nicht beteiligt ist, sondern das geht und kommt in meinem Bewußtsein, wie die Empfindungen, wie Farben und Töne. Von Aufnahme und Hingabe ist keine Rede bei ihnen — in der sinnlichen Lust gebe ich mich dem Objekt nicht hin, wie ich mich im Genießen dem Objekt hingebe. Es genügt

einen Ton am Klavier anzuschlagen, um je nach meinem inneren Verhalten zu diesem Ton Genuß oder sinnliche Lust erleben zu können – je nachdem man die Lust rein gegenständlich gerichtet aufnimmt oder sich genießend zu ihr stellt. Erst die Beziehung des Ich auf den Gegenstand schafft den Genuß.

Daß beim Genuß Ichbeteiligung und Hingabe vorhanden ist, nicht aber bei sinnlicher Lust – damit hängt ein anderes zusammen: Daß nämlich die Sprache wohl von sinnlicher Lust und Unlust redet, aber kein unlustvolles Gegenstück zum Genießen kennt. Es kann ein solches Gegenstück im vollen Sinne nicht geben, wie es etwa als Gegenstück zum Gefallen das Mißfallen gibt. Es müßte ein Erlebnis sein, das alle Momente des Genießens enthält, nur daß wesensgesetzlich mit ihm Unlust statt Lust verknüpft wäre. Aber ein unlustvolles Hingeben an den Gegenstand, ein reines, ichzentriertes Aufnehmen in Unlust scheint mir unmöglich. Es würde sofort eine innere Abwehr des Unlustmomentes eintreten, und damit die Hingabe unmöglich sein. Man mache den Versuch mit einem schlechten Geschmack und suche die negativen Bedingungen des Genusses zu realisieren – die reine Hingabe wird fehlen. Es tritt sofort eine innere Wegwendung vom Geschmack auf, die das Gefühl kompliziert und als Gegenstück zum Genuß ein willensbetontes Gefühl entstehen läßt. Dagegen sind sinnliche Lust und sinnliche Unlust, die keine Ichbeteiligung in sich schließen, und vor allem keine Hingabe, vollkommene Gegenstücke in jeder Hinsicht.

Die Ichbeteiligung, und vor allem die Ichzentriertheit alles Genusses, darf nicht so aufgefaßt werden, als ob das Genießen unter allen Umständen bis zur tiefsten Schicht des Ich reichen müsse. Das kann vorkommen: Das Ich kann vollkommen im Genießen aufgehen, sich restlos mit seinem Genuß identifizieren. In diesem Falle gibt das letzte stellungnehmende Ich, die tiefste Schicht des Ich sich selbst auf zu Gunsten des genießenden Ich – identifiziert sich mit ihm und verschwindet in ihm. Aber solches Aufgehen im Genusse ist keineswegs notwendig: Das Genießen ist zunächst ein einzelner Akt des Ich zu dem das stellungnehmende Ich sich verschieden stellen kann. Das vielzitierte Wort Aristipps ἔχω οὐκ ἔχομαι macht dies deutlich. Aristipp will sich dem eigenen Genuß innerlich fern, innerlich gegenüberstellen, ihn nur bis an die Peripherie kommen lassen, innerlich Herr bleiben über ihn. Gegenüber den Fällen reinen Aufgehens im Genuß ist der Genuß hier relativ entpersonalisiert, an die Oberfläche geschoben. Er ist noch immer ichzentriert, noch immer m e i n Genuß, aber er ist doch nicht bis zum innersten Kern

vorgedrungen. Aber dennoch hat der Genuß eben wegen seiner Ichzentriertheit — davon wird noch zu sprechen sein — stets die Tendenz, von der Peripherie in das Zentrum des Ich vorzurücken, sich einzudrängen in das Zentrum des Ich. Es ist eine künstliche Einstellung dem Genuß gegenüber, ihn, während man ihn hat, doch nicht Herr über sich werden zu lassen. Aristipp hat dies selbst gefühlt, wenn er betont, es sei leichter, wie die Zyniker, allem Genuß zu entsagen, als im Genuß Herr des Genusses zu bleiben.

In einer solchen ethischen Auffassung Aristipps zeigt sich das Bestreben, zwar auf den Genuß nicht zu verzichten, aber den sittlichen Argumenten gerecht zu werden, die bei andern zur Ablehnung des Genusses führten. Die Hingabe an das Objekt, das Aufgeben des Ich war es, was die Rigoristen am Genuß abstieß. Aristipp sucht den Genuß beizubehalten und die eigne stellungnehmende Kraft dennoch zu retten, indem er sie an eine andere Stelle schiebt: in die Stellung zum Genuß. Das Herr-seiner-selbst-Sein soll nicht aufgegeben werden, aber es soll vereint bleiben mit allen Vorteilen, die der Genuß gibt.

7.

Eine weitere Frage der Beziehung von Ich und Genuß geht nicht nur darauf, wie das Ich den Genuß erlebt, wie es im Genießen sich auf den Gegenstand bezieht, sondern ob und wie im Genießen das Ich erlebt wird. Der Weg der Genußanalyse hat uns noch einen wesentlichen Punkt offen gelassen. Wir stellten bisher fest: Das Ich richtet sich im Akt des Genießens auf den Gegenstand; dann nimmt es im eigentlichen Gehalt des Genusses dasjenige auf, was vom Gegenstande kommt, gibt sich dem Gegenstande hin, und der Gegenstand strahlt in das Ich hinein; aber damit sind wir immer noch nicht beim Genußkern. Aufnahme, Hingabe, Ichzentriertheit sind immer noch nicht der Genuß selbst. Der Genuß selbst ist dasjenige, was sich anschließt an alle diese Momente — es ist eine bestimmte Art der Affiziertheit, der Erregtheit des Ich, mit der das Ich auf das Einstrahlende reagiert. Das ist wesentlich: daß in allem Genießen eine solche Ichaffiziertheit steckt. Sie wird vor allem deutlich, wenn man ein Freudeerlebnis mit einem Genußerlebnis, das auf denselben Sachverhalt Bezug hat, vergleicht. Man vergegenwärtige sich die Freude, die man darüber hat, daß eine lang geplante Reise angetreten werden kann, weil plötzlich alle Hindernisse weggeräumt werden, die bisher der Reise entgegenstanden — und vergleiche hiermit den Genuß an diesem Tatbestand. Oder auch man ver-

gleiche die Freude darüber, daß ein Freund mir gemeldet wird, mit dem Genuß an einem Bilde, und man wird deutlich den Unterschied bemerken. In der Freude liegt etwas Aktives, auf den Gegenstand Gerichtetes. Die Freude lebt ganz im Gegenstand; der Schwerpunkt ihres Seins liegt auf der Gegenstandsseite. Gewiß ist mit der Freude auch eine Ichzuständlichkeit verbunden, aber es ist vor allem eine freudige Einstellung gegen den Gegenstand hin. Im Genuß dagegen steckt die Bewegung vom Gegenstande her, und das Ich ist beteiligt, nicht durch eine genießende Einstellung, sondern dadurch, daß das Ich durch den Gegenstand affiziert wird. Der Schwerpunkt liegt auf dem Ichzustand, selbst wenn man noch so sehr im Genießen auf den Gegenstand gerichtet ist. Während also die Freude reiner Akt ist, wie es die Liebe sein kann, oder der Haß, der Zweifel — ist das Genießen niemals nur auf den Gegenstand gerichteter Akt, sondern stets zugleich Ichaffiziertheit, die im Erleben des Genusses ein wesentliches Moment darstellt.

Deutlicher noch wird dieser Gegensatz, wenn man die Stellung der Lust im Erlebnis der Freude und im Genuß einander gegenüberstellt. So wenig ist Lust und Genuß dasselbe, daß der eigentliche Kern des Genusses noch gar nichts von Lust an sich trägt, sondern nur lustgefärbt ist. Die Lust pflegt sich über die Erlebnisse zu lagern oder sie auch zu durchdringen, etwa wie die Farbe die Gegenstände überdeckt. Aber sie ist nicht identisch mit ihnen. So hat es einen guten Sinn, zu fragen: wie ist die Stellung der Lust in den Erlebnissen? weil sie etwas anderes ist als diese Erlebnisse selbst. Wäre das Verhältnis von Lust und Genuß wie das von Gattung und Art, wie das Verhältnis von Farbe und Rot, so wäre der Genuß einfach eine Differenzierung der Lust, und die Frage nach der Stellung der Lust im Genuß hätte keinen Sinn.

In der Freude ist nun diese Lust in die Richtung auf den Gegenstand mit hineingerissen: Das Sichfreuen ist lustgefärbt, und demgemäß haftet am Gegenstand auch ein ausgesprochener Gefühlscharakter, der deutlich die Gegenstände, über die ich mich freue, abhebt von denjenigen, die mir keine Freude bereiten — oder die Gegenstände, die mir gefallen, von denen, die mir nicht gefallen.

Ganz anders beim Genuß. Nicht an der Gegenstandsrichtung haftet die Lust; das Erfassen des Gegenstands sowohl wie die Aufnahme des vom Gegenstande Herkommenden ist seiner Natur nach vollkommen lustfrei, nur die Ichaffiziertheit ist lustgefärbt. Beim Genuß an einem Bild etwa wird man deutlich bemerken, wie es die Ichaffiziertheit, die Erregtheit des Ich ist, die lustdurchsetzt ist. Die

Momente, die vom Gegenstand herkommen, streicheln gleichsam das Ich, dringen in es ein und rufen so die lustgefärbte Ichaffiziertheit hervor. Erst von hier aus irradiiert die Lust und strahlt über das gesamte Genußerleben aus.

Daß im Genuß wesentlich eine lustvolle Ichaffiziertheit steckt — das ist es, was dem Genuß seine Stellung innerhalb der ethischen Theorien anweist: Kaum die strengste ethische Theorie wird die Freude in allen Fällen verwerfen — sie wird z. B. die Freude über den Sieg des Guten, die ethisch orientierte Freude irgendwie anerkennen müssen. Aber es ist einer der ersten Grundsätze alles Rigorismus, den Genuß abzulehnen. Die Freude als reiner Akt kann gerechtfertigt werden durch den Gegenstand, auf den sie gerichtet ist. Die Lust, die in ihr steckt, ist nicht Ichzuständlichkeit, sondern lustvolles Erfassen gerade der Existenz eines Tatbestandes. Man kann sie nach dieser Richtung hin fast mit dem wahrnehmenden Apperzipieren in eine Reihe stellen, das ebenfalls in manchen Anschauungen aus dem erfaßten Gegenstande heraus gewertet wird: »So etwas sieht man doch nicht — so etwas hört man doch nicht«.

Auch der Genuß läßt sich gewiß differenzieren nach den Gegenständen, die genossen werden. Aber allem Genuß gemeinsam bleibt, daß die Lust der Ichaffiziertheit zukommt, daß aller Genuß eigentlich »Selbst«-Genuß ist (wobei das »Selbst« hier nicht als Objekt genommen werden darf) — während von Selbstfreude zu reden keinen Sinn gibt. Wenn es auch »desinteressierte« Freude geben kann, eine Freude, deren Bedeutung nur im Gegenstandserfassen ruht, so ist aller Genuß in diesem Sinn »interessiert« — in allem Genuß wird eine lustvolle Affiziertheit des Ich erlebt. Deshalb können Gott von hochstehenden Religionsformen wohl gegenständlich gerichtete Akte zugeschrieben werden, wie Freude, wie Liebe, wie Gefallen haben an den Dingen der Welt. Der Genuß hat seinen Schwerpunkt, auch in seinen höchsten Formen des ästhetischen Genusses, in der Annehmlichkeit, die er dem Ich gewährt, und das Hereinziehen solcher Erlebnisse in den Kreis der Gott zugänglichen Gefühle scheint mit Gottes Würde unverträglich.

Diese lustvolle Ichaffiziertheit alles Genusses ist — neben der Passivität des Genießens — das Moment, das Viele den Genuß als eine Verweichlichung ansehen läßt. Die Freude hat nicht ihren innerlichen Zweck dem Ich wohlzutun, für den Genuß liegt er hierin. So ist für rigorose Anschauungen zu wenig vom Ich und zu viel vom Ich im Genuß: Zu wenig vom stellungnehmenden Ich, und zu viel vom aufnehmenden.



Aber gerade das Moment der Icherregtheit, daß das Ich die Antwort in seinem Erleben auf die Anregungen des Gegenstandes gibt, ist andererseits auch dasjenige Moment, in dem die Verteidiger der Genußethik ihre letzte sittliche Rechtfertigung suchen. Denn seine früher erwähnte Rechtfertigung aus der Gleichsetzung von Lust und Genuß geht nur das äußere logische Gewand an, trifft nicht die Werte, die im Genuß verborgen sind. Sie liegen darin, daß die hohe Genußfähigkeit eine große Weite des Ich, eine hohe Ansprechbarkeit des Ich bedeutet. Die Anhänger der Genußethik erleben in der Vielseitigkeit ihres Genießens, in der Feinheit ihres Genießens die Realisierung von Möglichkeiten, den Reichtum des Ich. Selten wird von den Verteidigern des Genusses der rein quantitative Genuß gepriesen, dessen Ideal der Vielfraß wäre, der nur gerade genug Abwechslung braucht, um nicht abgestumpft zu werden. Die Genußethiker predigen vielmehr Ausbildung der Genußfähigkeit und verlangen im allgemeinen nicht möglichst starken Genuß, sondern sie wollen a l l e s genießen. Alle Arten von Gegenständen sollen ihrem Genuß zugänglich werden, und wenn die Gegner der Genußethik die Aktivität im Genuß vermissen, so stellen sie ihr als Gegenwert den inneren Reichtum des aufnehmenden Ich gegenüber.

Noch deutlicher tritt das Wesen der Ichaffiziertheit heraus, wenn wir von dem einfachsten Typus, dem einfachen Genießen zu komplizierteren Formen übergehen: Neben dem schlichten Genießen einer Farbe, eines Geschmackes finden sich im ästhetischen Genießen — aber nicht nur in ihm — jene Formen, die man z. B. als innerliches Gepacktsein, Gerührtsein, Erhobensein und Fortgerissensein bezeichnet. Man gerät im Genießen und durch das Genießen in einen bestimmten Zustand, der weit abliegt von jener einfachsten Form des Genießens, wie sie im schlicht genießenden Beschauen der Gegenstände sich findet. An einer dramatischen Szene, die mich packt, und am Weine, den ich koste, zeigt sich deutlich der Unterschied beider Erlebnisarten.

Wenn wir diese Gefühle als »Zustandsgefühle« bezeichnen, so soll doch nicht alles mit solchem Ausdruck umfaßt werden, was in der Literatur als »Zustandsgefühl« aufgefaßt wird. So müssen wir vor allem die Teilnahmegefühle im Sinne Volkelts ausscheiden: Das Mitleid, das wir mit Agnes Bernauer fühlen, die Furcht für den Helden eines Dramas, die Freude, die wir beim Gelingen seiner Pläne miterleben, das sind alles Gefühle, die aus dem Leben m i t dem dargestellten Leben herrühren. Dagegen ist die Rührung ein Gefühl, das nicht ein Gerührtsein m i t den Menschen des Kunstwerkes

bedeutet, sondern ein Gerührtsein durch das Geschehen, das sich vor mir abspielt. Den eigentlichen Zustandsgefühlen, von denen wir hier sprechen, gegenüber hat auch die Frage, ob es »Scheingefühle« sind oder nicht, gar keinen Sinn. Es ist wohl berechtigt zu fragen, ob die Angst, die ich um Maria Stuart leide, genau solche Angst ist wie die Angst des wirklichen Lebens — das Gepacktsein durch die Schönheit eines Bildes dagegen ist fraglos wirkliches Gepacktsein, mag es auch qualitativ anders sein als das Gepacktsein durch ein wirkliches Ereignis.

Solche echten Zustandsgefühle, wie sie im Genießen auftreten, dürfen nicht einfach als Arten der Ichaffiziertheit angesehen werden und damit als Arten des Genießens im strengen Sinne.

Die Ichaffiziertheit, wie sie in jedem Genuß vorliegt, wächst aus der Aufnahme des Gegenstandes im Akt des Genießens selbst heraus; sie steckt im Genießen des Gegenstandes als wesentlichster Bestandteil. Eine Einheit umfaßt den gesamten Genießensakt, und der Kern hiervon ist eben die Ichaffiziertheit. Dagegen steht die Rührung ebenso außerhalb des eigentlichen Genußaktes, wie das Gepacktsein. Die Rührung ist eine Ichzuständlichkeit, der gar nichts auf den Gegenstand Gerichtetes innewohnt. Während die Ichaffiziertheit vom Gegenstand in der Aufnahme erregt ist, wird es phänomenal erlebt, daß diese Rührung, dieses Gepacktwerden vom Gegenstand verursacht ist. Ich werde gerührt durch diese Szene, durch jene Gestalt des Dramas, während ich die Szene genieße. Aber der Genuß besteht dennoch nicht in solchen Zustandsgefühlen; das geht schon deutlich daraus hervor, daß ich diese Rührung wiederum genießen kann. Freilich darf solcher Genuß an den eigenen Zustandsgefühlen nicht als das typische Genießen, in dem Zustandsgefühle vorhanden sind, angesehen werden. Der Genuß an der Rührung ist nicht der gewöhnliche ästhetische Genuß — es ist schon ein Genießen eigner Erlebnisse, das ans Sentimentale streift — wie wir es später zu besprechen haben werden. Der natürliche Mensch aus dem Volke, der etwa von einer Szene gerührt wird, in der die Mutter ihre verloren geglaubte Tochter als Prinzessin wiederfindet, wird nicht seine Rührung genießen, sondern die Szene — er wird im Genuß durch die Szene gerührt werden. So sind sicherlich die Zustandsgefühle nicht Bestandteile des Genießens, wohl aber Teile des gesamten Genußerlebens — was darauf hinweist, daß sie doch irgendeine Beziehung zum eigentlichen Genießen haben. Denn nicht alle Gefühle, die während des Genießens im Bewußtsein vorhanden sind, wird man als Teile des Genußerlebens im weiteren Sinn ansehen können.

In der Tat stehen die Zustandsgefühle mit der Ichaffiziertheit in engem Zusammenhang. Von der Ichaffiziertheit des Genießens, die im eigentlichen Genuß eingeschlossen bleibt, breiten sie sich über das ganze Icherleben aus, erhöhen das Volumen solchen Icherlebens, hüllen das Ich in eine Wolke zuständlicher Erlebnisse und verstärken so noch den Schwerpunkt des Genußlebens auf der Ichseite. Zugleich auch sind vor allem diese Zustandsgefühle die lustdurchtränkten Erlebnisse, und noch deutlicher hebt sich die Lust bei ihnen heraus aus dem eigentlichen Akt des Genießens als beim schlichten Genießen. So werden begreiflicherweise diejenigen, die die Ichaffiziertheit und Passivität des Genusses verwerfen, vor allem diese Steigerung der Icherregtheit verwerfen müssen, wie sie in den von Zustandsgefühlen durchsetzten Genüssen sich finden — und um so mehr, je mehr sich das Lustelement in ihnen steigert. Wenn die Zustandsgefühle vom bloßen Gepackt- oder Gerührtsein zum Berauschtsein sich steigern, zur Seligkeit inneren Rausches, der alle Teile des Ich ergreift, dann ist aller Schwerpunkt auf die Icherregtheit gelegt, mag auch solcher Rausch mit selbstvergessenem Anschauen der Gegenstandswelt, mit vollkommener Richtung auf die Gegenstandswelt zusammengehen können.

Und hier nun setzt der Unterschied von dionysischem und apollinischem Genießen ein, den Nietzsche nur auf das Kunstschaffen angewandt hatte, den Spitzer[1] mit Recht auf das Kunstgenießen übertrug, der freilich auch für manche außerästhetische Genüsse zutrifft. Doch wird man von apollinischem Genuß im echten Sinne nur dort reden dürfen, wo man dem Gegenstand des Genusses betrachtend in reiner Anschauung gegenübersteht. Das Fehlen oder Vorhandensein ausgesprochener Zustandsgefühle ist wesentlich für den Gegensatz des apollinischen und des dionysischen Genusses. Wer rein im Erfassen der Formen und Werte des Satzes einer Symphonie schauend aufgeht, genießt apollinisch — aber zum Dionysischen gehört doch noch mehr, als daß starke Zustandsgefühle sich einstellen. Die Rührung, die einen Genuß begleitet, macht ihn nicht notwendig zu einem dionysischen Genuß. Vielmehr ist erst der Genuß im Rausch der typisch dionysische Genuß — es gehört dazu, daß die Zustandsgefühle nicht nur Zustände des Ich sind, sondern das Ich mit in sich hineinziehen, es mit sich reißen, daß sie nicht nur Erregtheitsformen, sondern auch Bewegtheitsformen des Ich sind. Daß das Ich nicht nur in einen bestimmten Zustand versetzt, sondern daß es auch »gepackt« wird.

1) H. Spitzer, Apollinische und dionysische Kunst, Zeitschr. für Ästhetik I. Band, 1906, widmet diesem Gegensatz eine ausführliche Untersuchung.



8.

Mit diesem Problem des Einbezogenseins der Zustandsgefühle in den Genuß hängt — wenigstens zum Teil — die Frage nach der Intensität des Genusses zusammen. In einem Sinne pflegt man die von Zustandsgefühlen begleiteten Genüsse als intensiver anzusehen, als die Genüsse, die von ihnen frei sind, das innere Gepacktsein als ein intensiveres Genießen als das ruhige Beschauen der Dinge. Aber der Begriff der Intensität des Genusses hat mannigfache Bedeutungen, von denen die eben erwähnte nur eine einzige ist.

Im Anschluß an die Behauptung Bergsons im 1. Kapitel seiner données immédiates de la conscience, daß man im Psychischen nicht von Intensität im echten Sinne reden dürfe, ist in letzter Zeit das Problem der psychischen Intensität viel diskutiert worden. Für Bergson bedeutet Intensität stets Quantität, und da von einem Enthaltensein des schwächeren Genusses in einem stärkeren nicht geredet werden darf, da der stärkere Genuß nicht aus vielen schwächeren besteht, wie die größere Strecke aus lauter kleineren, so lehnt Bergson es ab, von einer unmittelbar erlebten Stärke des Genusses zu reden. Daß man dennoch von stärkerem und schwächerem Genuß reden darf, muß nach ihm von einer Übertragung herrühren: Je nach der größeren oder geringeren Zahl der übrigen im Bewußtsein befindlichen Elemente, die durch den Genuß eigenartig gefärbt werden, je nach der Ausdehnung, die das Erlebnis über den gesamten Bereich des Bewußtseins hin gewinnt, nennt man das Erlebnis stärker oder schwächer. Die allgemeine These Bergsons kann hier nicht diskutiert werden — wir beschränken uns auf die Analyse des in Frage stehenden Falles, des Genusses.

Es muß Bergson gewiß zugegeben werden, daß unter Intensität des Genusses mancherlei zusammengefaßt wird, das mit strenger Intensität, wie wir sie vom Physischen her kennen, nichts zu tun hat.

Einmal wird unter Intensität des Genusses der Grad des innerlichen Dabeiseins verstanden. Das stärkere innerliche Dabeisein beim Genuß ist ein stärkeres Inanspruchgenommensein im Genuß, ein intensiveres Erleben des Genusses. So genießen manche Menschen Musik intensiver als Malerei — und das gilt auch dann noch, wenn der musikalische Genuß selbst gar nicht bedeutend ist, und der Genuß an der Malerei recht hoch. Es ist hier also gar nicht die wirkliche Intensität des Genusses im konkreten Falle gemeint, sondern nur das innerliche Beanspruchtsein durch Musik und Malerei.

Von diesem innerlichen Dabeisein ist die echte Intensität zu scheiden, die ich trotz Bergsons Einwänden am Genuß vorzufinden

glaube. Sie ist nicht identisch mit dem Vorhandensein von Zustandsgefühlen, obwohl im allgemeinen mit der Menge der Zustandsgefühle auch die Intensität des Genusses wächst. Aber wenn ich ein intensives Schwarz oder ein leuchtendes Blau mit einem relativ indifferenten Weiß vergleiche, so ist für mich der Genuß an den beiden ersteren Farben intensiver, obwohl von Zustandsgefühlen wenig oder nichts zu entdecken ist, wenn ich sie genieße.

Dagegen pflegt jene Intensität des Genusses zum Teil von den Zustandsgefühlen abzuhängen, die ihrem Charakter nach als »Ausgebreitetheit« zu bezeichnen ist. In einem gewissen Sinne ist, wie schon angedeutet, der Genuß an einer rührenden Szene intensiver als der an der genußreichsten Farbenzusammenstellung. Hier trifft Bergsons Anschauung vollkommen zu. Im ersteren Falle breiten sich die Zustandsgefühle über mein Bewußtsein nach allen Richtungen hin aus, rauschen in einem breiten Strome daher — bei der Farbenzusammenstellung setzt der Genuß nur einige wenige Elemente in Bewegung.

Und endlich pflegt man auch mit Intensität des Genusses Erlebnisweisen zu bezeichnen, denen man richtiger den Namen der »Genußtiefe« gäbe. Freilich ist der Begriff der Genußtiefe selbst nicht weniger vieldeutig als der der Genußintensität – die bisherige Betrachtung der Eigenschaften des Genusses gibt uns die Möglichkeit, die verschiedenen Tatbestände herauszuanalysieren, die man unter dem Begriff der Genußtiefe[1] zusammenfaßt:

Zunächst werden wir vom Standpunkt der Ichzentriertheit aus allem Genuß, auch dem oberflächlichsten, eine gewisse Tiefe zusprechen müssen im Vergleich etwa zu einem Wunsch, der sich mir von außen aufdrängt. Tiefe bedeutet hier soviel wie Ichnähe, und da jeder Genuß solche Ichnähe hat, so ist *in diesem Sinn* jeder Genuß tief. Daß es jedoch innerhalb dieser allgemeinen Ichnähe, die jedem Genuß zukommt, noch Unterschiede der Ichnähe und Ichferne gibt, haben wir schon gesehen – daß also in diesem Sinne der Genuß bald tiefer, bald weniger tief sein kann, bald tiefer, bald weniger tief in das Ich eindringt. Aristipp weist, so sahen wir, in seiner Maxime dem Genuß eine oberflächliche Stellung zu; wer dagegen ganz im Genuß aufgeht, bei dem wird der Genuß eine tiefere Schicht des Ich ergreifen – nicht bloß oberflächlich aufgeklebt

1) Wenn Meumann, Ästhetik der Gegenwart, 2. Aufl., S. 51, gegen Lipps sagt: »Unter Tiefe eines Gefühles können wir uns nichts anderes denken als seine Intensität«, so hoffe ich, daß die folgenden Ausführungen zeigen werden, daß man sich mancherlei Anderes darunter denken kann.



sein. Solches Tiefgehen oder Nichttiefgehen des Genusses hängt jedoch nicht nur mit dem »Darüberstehen« und dem »Darinstehen«, der Stellungnahme des Ich zusammen, sondern richtet sich auch danach, wie weit man den Genuß an das Ich herankommen läßt, wie tief er angreifen darf.

Besonders der sexuelle Genuß zeigt unzählige Abwandlungen dieser Grade der Fernheit vom Ich. Man findet immer wieder Männer, die betonen, daß die schmutzigsten sexuellen Genüsse, denen sie sich hingeben, sie innerlich nichts angingen, sie nicht berührten; und die Erfahrung zeigt in der Tat auch zuweilen, daß an manchen dieser Männer alle Exzesse des Genießens innerlich abgeglitten sind; daß sie trotz allem sich eine Reinheit des Empfindens, auch des sexuellen Empfindens bewahrt haben, die nicht möglich wäre, wenn sie nicht wirklich den Genuß in Ichferne gehalten hätten. Andererseits scheint Frauen im allgemeinen dieses innere Sich-den-Genuß-fernhalten vom Ichkern viel schwerer zu gelingen.

Freilich spielt in das eben besprochene Beispiel noch ein neues Moment hinein, das nicht die Genußtiefe selbst, sondern die Wirkung des Genießens angeht: Dadurch, daß der Genuß ferngehalten wird vom eigentlichen, inneren Ich, ist es möglich, auch seine Wirkung einzudämmen: Ein Genuß mag noch so intensiv sein, ich mag von ihm aufs äußerste momentan gepackt werden — und sein weiterwirkender Einfluß kann dennoch gleich Null sein. Denn, wie wir sahen, ist das Genußerleben vermöge seiner Motivlosigkeit etwas, das sich isoliert vom übrigen Leben abspielt, und so kann der Genuß weit eher trotz aller Intensität ein wirkungsloses Einzelerlebnis bleiben als die Liebe oder der Haß. Die Hauptwirksamkeit geht daher nicht über die Verwebung des Genußobjekts mit andern Erlebnissen, sondern auf dem Wege über die Tiefen des Ich, die der Genuß in Bewegung setzt; und wenn der Genuß von diesen Ichtiefen abgeschlossen wird, so ist ihm auch die Möglichkeit des Wirkens genommen.

Wir fanden bisher: Aller Genuß ist tief, insofern aller Genuß ichzentriert ist — er kann tiefer oder oberflächlicher sein, je nachdem ich ihn innerlich von mir fernhalte oder ihn an der Tiefe meines Ich angreifen lasse.

Mit diesem Sinn der Genußtiefe darf ein anderer nicht verwechselt werden. Wir erörterten soeben das Problem, wie nah der Genuß an das Ich herankommt, wie tief ich den Genuß in mich eindringen lasse. Eine ganz andere Frage ist es, aus welchen Tiefen des Ich der Genuß herkommt.

So gibt es Erlebnisse, die vom letzten Grunde meines Seins herrühren, vom innersten Kern dessen, was mich angeht, oder die von der innersten Schicht meines Ich herzukommen scheinen. Ein Wunsch, der in diesem Sinne tief ist, der Wunsch nach Freiheit z. B. bei manchen, der Wunsch nach Liebe bei andern, erfüllt den Menschen nicht nur ganz — ja, vielleicht tut er es im Augenblick nicht einmal —, aber er ist ein letztes Unaufhebbares, vom Innersten herkommend. Dagegen erfüllt mich der Wunsch, vor einem bestimmten Menschen endlich Ruhe zu haben, tagelang vollständig, aber er geht nicht tief, er kommt nicht aus der Tiefe. Wenn der Mensch abgereist ist, ist alles rasch wieder vergessen. Der Wunsch des Ehrgeizigen dagegen, der Wunsch desjenigen, der sich nach etwas verzehrt, geht tief hinab, auch wenn er momentan in der Erfüllung des Bewußtseins zurücktritt.

In diesem Sinne kann auch der Genuß bald tief, bald oberflächlich sein. Als Ideal gedacht wird natürlich der ästhetische Genuß tiefgreifend sein müssen, aber die Erfahrung zeigt, daß für sehr viele Menschen der ästhetische Genuß nicht sehr tief geht, daß bei ihnen der Spielgenuß, der Sportgenuß viel tiefere Sphären des Seins angreift — wenn er vielleicht auch niemals so tief gehen wird, wie dem Empfänglichen der ästhetisch tiefe Genuß. Wer in der Jugend von den klassischen Dramen wirklich gepackt worden ist, so daß tagelang die Welt anders auszusehen schien, der wird sicherlich solchen Genuß niemals außerhalb des Ästhetischen finden können, etwa beim Sportgenuß oder beim Genuß an Essen und Trinken. Aber das besagt nicht, daß derjenige keinen ästhetischen Genuß habe, dem der Genuß nicht aus dieser Tiefe herdrängt. Ob der Genuß an der Oberfläche bleibt oder aus der Tiefe dringt, ändert nicht den Charakter des betreffenden Genusses als ästhetischen.

Noch in einem anderen Sinne reden wir von der Tiefe von Erlebnissen. Wir nennen z. B. eine Leidenschaft tief, wenn sie den Menschen ganz ausfüllt, sich ausbreitet über sein ganzes Ich, keinen Platz mehr für Anderes läßt. Weder das Wünschen noch das Wollen ist seiner Natur nach tief in diesem Sinne — wenn ich meinen Arm bewegen will, so kann noch vielerlei Anderes in meinem Bewußtsein vorhanden sein, Gedanken, die gar nichts mit dieser Bewegung zu tun haben — oder auch Gegenstrebungen und Gegenwollungen, die mir es verbieten, meinen Arm zu bewegen. Es kann natürlich auch sein, daß ein einziger Wunsch, ein einziger Wille mein Bewußtsein momentan oder eine gewisse Zeitlang anfüllt — das Bedürfnis nach Ruhe kann für den Überanstrengten jedes andere

Erlebnis verdrängen, aber es liegt dennoch nicht im Wesen des Wollens, icherfüllend zu sein.

Es darf nun keineswegs behauptet werden, daß der Genuß stets in diesem Sinne tief sei. Es kommt oft genug vor, daß Menschen »mit schlechtem Gewissen« genießen, daß sich in ihren Genuß der Gedanke an das Unrechtmäßige des Genießens oder an eine durch den Genuß vernachlässigte Pflicht eindrängt. Wenn Faust im Genuß vor Begierde verschmachtet, so ist sicherlich nicht sein ganzes Bewußtsein von Genuß erfüllt. Aber dennoch besteht ein deutlicher Unterschied zwischen den Fällen, in denen neben dem Wollen entgegengesetzte Strebungen einhergehen, und jenen Fällen des Genießens mit schlechtem Gewissen. In letzterem Falle besteht eine Art Ichspaltung in ein genießendes Ich und in ein reflektierendes, das das schlechte Gewissen hat. Das eine Ich ist vollkommen vom Genuß erfüllt, das andere mißbilligt den Genuß. Darin liegt gerade die hohe Spannung, das Peinvolle solcher Erlebnisse. Überall da, wo sich dagegen Erlebnisse einstellen, die dem Genießen fremd sind, ohne daß es zur Ichteilung kommt, stehen diese Erlebnisse nicht einfach n e b e n dem Genießen, sondern verschmelzen mit ihm, färben die Erlebnisse des Genusses. Wenn sich in den ästhetischen Genuß Unlustmomente einmischen, so erhält der Genuß andersartigen Charakter; er wird vielleicht herber, wird zwiespältiger, uneinheitlicher, aber die Unlust geht nicht neben dem Genuß her. Im genußvollen Schmerz, in der genußreichen Pein verschmelzen diese Gefühle mit dem Genuß. Und das genußreiche Entsetzen, das schon ans Pathologische zu grenzen pflegt, mag es nun Genuß am Entsetzen oder Entsetzen im Genuß sein, ist jedenfalls nicht einfach Genuß plus Entsetzen.

So hebt sich nach dieser Hinsicht der Genuß deutlich vom Wollen ab. Das Wollen läßt im Ich noch Platz für alles Mögliche, und erst bei besonderer Stärke beansprucht es, das Ich ganz auszufüllen. Der Genuß erfüllt seiner Natur nach das Ich vollkommen, nimmt es ganz für sich in Anspruch — er muß sich freilich oft genug mit einem Teil-Ich begnügen, das sich vom gesamten einheitlichen Ich abspaltet. Aber dieses Teil-Ich wird vom Genusse beherrscht — unbeschadet jener Möglichkeiten, von denen wir früher sprachen, daß ich zu diesem Genusse selbst noch alle möglichen Stellungen einnehmen kann, freundliche oder feindliche, nachgebende oder fernhaltende.

Aus diesem Moment wie aus einigem früher Erwähnten ergibt sich nun auch, wieso es kommt, daß wir im Genusse Vergessenheit suchen können. Zunächst trennt die Motivlosigkeit des Genusses ihn vom übrigen Leben ab, hebt seinen Gegenstand und ihn selbst heraus

aus dem gewöhnlichen Leben. Aber wenn nicht im Genusse selbst die Tendenz läge, das Ich auszufüllen, wenn neben dem Genuß alle möglichen Gedanken und Erlebnisse einhergehen könnten, so wäre es trotzdem mit seiner Fähigkeit, Vergessen zu bringen, schlecht bestellt. Wenn es aber gelingt, sich innerlich ganz dem Genusse zuzuwenden, die Ichteilung zu verhindern, dann läßt das Genießen keinen Platz für anderes — die Betäubung ist erreicht —, und jede Art von Genuß kann hier als Mittel dienen. Zwischen dem, der im Weine Vergessenheit sucht, und dem, welcher in ästhetischen Genüssen das Enthobensein von den Mühen und Leiden des Alltags finden will, ist — wir streiften es schon — kein prinzipieller, nur ein gradueller Unterschied (zugunsten des Weines freilich). Es ist eine Verkennung des Tatbestandes, wenn unsere Ästhetiker-Ethiker das eine verwerfen und das andere preisen. Sie mögen recht haben, wenn sie den ästhetischen Genuß höher stellen als den Genuß am Weine. Aber wenn man Befreiung vom Alltage sucht, so wird weder der ästhetische Genuß noch der Weingenuß wegen der in ihnen liegenden Qualitäten gesucht, sondern wegen ihrer Wirkung. Und da muß betont werden: So wenig der Zweck die Mittel heiligt, heiligen die Mittel den Zweck. Wenn Vergessenheit und Erholung im Genußsuchen etwas ästhetisch und ethisch Indifferentes ist, so wird es nicht dadurch ästhetisch wertvoll, daß man den ästhetischen Genuß — und nicht ethisch verwerflich, daß man den Weingenuß dazu benutzt; ja, es läßt sich verteidigen, daß man lieber das Unedle als das Edle als Mittel benutzen soll; denn das Edle eignet sich nur zum Selbstzweck.

Wir haben von einer Reihe von Bedeutungen der Tiefe gesprochen, die die Beziehung des Ich zum Genuß angehen. Nur die noch zu besprechende Bedeutung der Tiefe geht den Genuß selbst an, und nicht seine Beziehung zum Ich oder zum Zusammenhang des Lebens. Auch der Genuß selbst wird zuweilen mit dem Charakteristikum des »Tiefen« erlebt. Man wird hier »tief« als verwandt mit schwerwiegend, bedeutsam, ernst auffassen können im Gegensatz zu leichten, bedeutungslosen Erlebnissen. In diesem Sinn ist in jedem Falle der Genuß an einer Beethovenschen Symphonie, an einem klassischen Werke der Dichtkunst oder der Malerei »tief« im Vergleiche mit dem Genuß an Speise und Trank oder am Spiel. Hier wird die Qualität des Genusses selbst als leicht und oberflächlich oder als ernst und tief angegeben — das Volumen des Genusses, seine Struktur ist es, eine Färbung, die ihn durchsetzt, was hier mit tief und ernst und oberflächlich bezeichnet wird. Bei einer späteren Gelegenheit muß auf diese Qualitäten des Genusses zurückgekommen werden, und

sie werden uns dann unter einem neuen Gesichtspunkt erscheinen. Deshalb brauchen wir in diesem Zusammenhange nur auf sie hinzuweisen.

Als »Tiefe des Genusses« ergaben sich so der Bedeutung nach fünf verschiedene Momente (die in der Übersicht anders geordnet sind als bei den vorangegangenen Überlegungen):

1. Tief sind Erlebnisse, die im Ich verankert sind — jeder Genuß ist tief wegen seiner Ichzentriertheit.
2. Tief sind Erlebnisse, die von den tiefsten Schichten des Ich ausgehen (je nach der Stellung des Genießenden zu ihnen, sind Genüsse tief oder oberflächlich).
3. Tief sind Erlebnisse, wenn sie das tiefe Ich ergreifen, an die Tiefen des Ich angreifen (es gibt tiefe und oberflächliche Genüsse).
4. Tief sind Erlebnisse, die das Ich erfüllen, die sich über das ganze Bewußtsein ausbreiten (jeder Genuß ist tief, aber in verschiedenem Maße — Ichteilung).
5. Tief sind Erlebnisse, die ein bestimmtes Gewicht haben, die die Qualität der Tiefe zeigen — es gibt tiefe und oberflächliche Genüsse.

9.

Es waren eine Reihe von Eigentümlichkeiten, von denen sich herausstellte, daß sie für das Wesen des Genußphänomens charakteristisch sind:

1. Der Genuß ist motivlos.
2. Das Genußobjekt hat »Fülle«.
3. Aller Genuß hat »Ichbeteiligung«.
4. Der Genuß ist ein Aufnahmeerlebnis.
5. Der Genuß enthält keine Stellungnahme zum Objekt, sondern Hingabe an das Objekt.
6. Der Genuß ist ichzentriert.
7. Der Genuß ist (der Tendenz nach) das Ich erfüllend.
8. Der Genuß ist eine Ichaffiziertheit.
9. Der Genuß zeigt bestimmte Färbungen und Qualitäten, wie ernst, leicht, tief, die ihn näher bestimmen.

Ob mit diesen neun Momenten — wir werden späterhin noch Ergänzungen aufnehmen müssen — alle wesentlichen allgemeinen Eigenschaften des Genusses angegeben sind, vermag ich nicht zu sagen. Jedenfalls aber darf eine Genußlehre nicht an ihnen vorübergehen —; und jede kausale wie biologische Erklärung des Genusses muß sich



über sie Rechenschaft geben. So müßte z. B. die Ichzentriertheit des Genusses auch biologisch erklärt werden. Es müßte die Frage gestellt werden: »Unter welchen kausalen Bedingungen pflegt ein Erlebnis ichzentriert zu sein, und welcher biologische Tatbestand verrät sich in der Ichzentriertheit?« Es müßte das Moment der Aufnahme nach der biologischen Seite hin untersucht werden — es müßte weiterhin gefragt werden, wie sich die allgemeinen Bedingungen der Lust im Genuß realisieren. Die phänomenologische Analyse hat so die Grundlage zu bilden für die kausale Psychologie und die Biologie des Genusses — die einfache oberflächliche Annahme, daß jeder schon wisse, was Genuß sei, und daß man mit der Kausalerklärung beginnen dürfe, kann nur zu Irrtümern Anlaß geben. —

Die Momente, die wir im Genuß aufzeigen konnten, lassen seine eigentümliche Stellung im Seelenleben verstehen. Seine Eigenschaften sind in mancher Hinsicht einfacher als die der anderen Lusterlebnisse. Er ist nicht notwendig Sachverhaltsgefühl wie die Freude, das einfache eigene Erlebnis genügt als Grundlage. Es steckt keine Stellungnahme zum Objekt im Genießen — die einfache Hingabe an das Objekt genügt; es ist somit ein vollkommen unintellektuelles Gefühl. Das einzige, das dem Genuß eine gewisse Kompliziertheit gibt, ist das Moment der Ichbeteiligung. So werden wir sicherlich auf den alleruntersten Stufen seelischer Entwicklung, die wohl nur sinnliche Lust und Unlust kennen, noch nicht von Genuß reden dürfen. Aber sowie ein Icherleben auftaucht — und wie ich glaube, wird das schon relativ früh in der Entwicklung sein —, kann auch Genuß vorhanden sein, denn er verlangt ja nichts weiter als eine lustvolle Hingabe an den Gegenstand, keine Stellungnahme, keine Motive. Und so gehört er wohl schon früheren Entwicklungsstadien an als die stellungnehmenden Erlebnisse, wie das Wollen (das nicht mit dem Trieb oder dem Streben zu verwechseln ist), oder gar das Gefallen, und einem früheren Stadium auch als die Sachverhaltsgefühle, wie Freude über etwas.

Wenn wir auch so wohl sicher annehmen dürfen, daß zum mindesten der Mensch genießen kann, sobald er Bewußtsein hat — der Genuß also ein relativ primitives Erleben darstellt —, so trägt er andererseits auch Momente in sich, die ihn befähigen, zu den differenziertesten und kompliziertesten Erlebnissen sich zu entwickeln — wie im ästhetischen Genuß. Sein Verankertsein im Ich läßt ihn bis zu Tiefen des Ichs vordringen, die vielen anderen Erlebnissen unzugänglich sind — die Tatsache der Ichaffiziertheit läßt die Variation und Vertiefung des Genusses nach allen möglichen Richtungen zu —, das

Fehlen bestimmter vorgezeichneter Formen, wie sie in der Stellungnahme mit »ja« und »nein« liegen, ermöglicht eine innere Vielgestaltigkeit, die ihn heraushebt über die Erlebnisse der Stellungnahme, die stets an den Gegensatz des Positiven und Negativen gebunden sind. Und gerade jenes Herausgenommensein aus dem realen Leben legt den Nachdruck nicht auf die Kompliziertheit der Motive des Genußerlebens, sondern auf die Art erlebender Aufnahme, auf die Art der Icherregtheit. Das alles bildet die Grundlage, auf der die Genußeinheit sich über das ganze Gebiet des Seelenlebens erstreckt, von dem primitiv genießenden Aufnehmen von Geschmacksempfindungen bis zu den kompliziertesten Feinheiten des ästhetischen Genusses.

Der ästhetische Genuß.

Die psychologische Forschung hat meist das allgemeine Genußphänomen zugunsten des speziellen Phänomens des ästhetischen Genusses vernachlässigt — nur der Spielgenuß pflegt noch in die Untersuchungen der Psychologen mit einbezogen zu werden. So kommt es, daß man zuweilen Momente als wesentlich für den ästhetischen Genuß ansieht, die für jedes Erlebnis des Genusses gelten (wie z. B. die Motivlosigkeit). Es schien mir besonders wichtig, die allgemeinen Charaktere alles Genießens herauszustellen, denn es wird sich auf diese Weise weit deutlicher zeigen können, welches die spezifischen Eigenheiten gerade des ästhetischen Genusses sind im Gegensatz zu anderen Genüssen. Es war kein Vorteil der bisherigen Forschung, daß die wertende Einstellung gegenüber den Genüssen, die den ästhetischen Genuß als etwas Edles den anderen Genüssen gegenüberstellte, die Gemeinsamkeiten alles Genußlebens übersehen ließ. Aber man sollte sich doch fragen, wo die rein psychologischen Unterschiede und wo die Gemeinsamkeiten liegen; ob es z. B. auch phänomenologisch begründbar ist, daß man die ästhetische Genußfähigkeit des Volkes mit allen Mitteln zu wecken sucht und dabei dennoch über die wachsende Genußsucht des Volkes klagt — ob denn wirklich der ästhetische Genuß von anderen Genüssen psychologisch so unabhängig ist, daß man die ästhetische Genußfähigkeit steigern kann, ohne die allgemeine Richtung auf das Genießen zu verstärken.

Jetzt, wo wir eine Reihe allgemeiner Genußmomente kennen gelernt haben, fragen wir: Was unterscheidet den ästhetischen Genuß von anderen Arten des Genießens? Liegt der Unterschied vielleicht nur am Gegenstand? Ist ein prinzipieller Erlebnisunterschied vorhanden zwischen dem, der einen Psalm ästhetisch genießt und

demjenigen, der religiöse Genüsse in ihm sucht? Oder ist es vielleicht so, daß der eine Genuß hat an den *ästhetischen* Momenten, an Form und Sprache, an Wucht des Ausdruckes und Fülle des Erlebens, während der andere nur den religiösen Inhalt genießt — so daß das eigentliche Genießen keine Unterschiede des Erlebens selbst aufweist?

1.

Ein Ausdruck, der von den verschiedensten Autoren auf das ästhetische Genießen angewendet zu werden pflegt, muß zunächst auf seine Berechtigung geprüft werden: Man redet von ästhetischer *Kontemplation* (Kant, Külpe, Edith Landmann) oder auch von ästhetischer *Betrachtung* (Lipps). Diese Ausdrücke sind freilich zunächst für den Bereich des ästhetischen Gefallens und des ästhetischen Wertens geprägt worden, nicht so sehr für den ästhetischen Genuß; doch finden sie oft genug auch auf das Gebiete des ästhetischen Genießens Anwendung. Freilich wird bei den genannten Autoren unter Kontemplation nicht in erster Linie ein besonderes deskriptives Moment des ästhetischen Verhaltens verstanden, sondern der Ausdruck Kontemplation dient zur Bezeichnung des *gesamten* ästhetischen Verhaltens, so daß Edith Landmann sogar kausalpsychologische Momente hineinnimmt in die Kontemplation. Aber es ist sicherlich kein Zufall, daß sich so vielen Forschern gerade der Ausdruck Kontemplation darbot zur Bezeichnung.

Daß wir in unseren Betrachtungen vom ästhetischen Genuß und nicht vom ästhetischen Gegenstand ausgehen, ist bedeutungsvoll für unsere Untersuchung. Denn, was man gemeinhin unter dem ästhetischen Gegenstand versteht, ist enger als der Umkreis der Gegenstände, die ästhetisch genossen werden können. Der ästhetische Gegenstand ist für die Ästhetik meist der *schöne* Gegenstand, der Gegenstand, in dem sich ästhetische Werte verkörpern. Aber es gibt genug Gegenstände, die, wie unsere Untersuchung zeigen wird, ästhetisch genossen werden können, denen gegenüber die Erlebnisse des ästhetischen Genusses sich einstellen, ohne daß die Gegenstände des Genusses als schön oder auch nur als ästhetisch wertvoll bezeichnet werden dürfen. Ich bin imstande, meine Stimmungen ästhetisch zu genießen, Stimmungen der Trauer oder der Sehnsucht — sind diese Stimmungen deswegen etwa »schön« — sind sie deswegen ästhetisch wertvoll? Ich kann Situationen ästhetisch genießen, ich kann den Geschmack von Speisen kosten und somit ästhetisch genießen, ohne daß diese Situationen oder diese Speisen ästhetische Werte in sich zu verkörpern brauchten. Gewiß ist das Erlebnis des ästhetischen Genusses selbst

ein spezifisch anderes, ob es von ästhetischen Werten herrührt oder nur von Gegenständen, die sich auch ästhetisch genießen lassen, aber dieser Unterschied liegt innerhalb der Sphäre des ästhetischen Genusses selbst. Es wäre eine vollkommen unnatürliche Einengung des Sprachgebrauches, wenn man nur denjenigen ästhetischen Genuß als ästhetischen gelten lassen wollte, der vom Schönen und von ästhetischen Werten herrührt, und der phänomenologische Tatbestand böte für solche Einengung keinen Anhalt.

In dieser Tatsache, daß ästhetischer Genuß und Genuß am Schönen keine identischen Begriffe sind, zeigt sich wiederum, wie wenig angängig es ist, die Ästhetik auf den ästhetischen Genuß gründen zu wollen. Da sich dies Erlebnis auch Gegenständen gegenüber findet, die nicht als »schön« bezeichnet werden, so würde man ratlos sein, welche Arten des ästhetischen Genusses denn nun eigentlich die Ästhetik berücksichtigen solle, um zum »schönen Gegenstande« vom Genuß aus zu gelangen.

Wir hier nehmen den Begriff des ästhetischen Genusses im weiteren Sinne — wir beziehen alles mit ein, was ästnetisch genossen wird —, ob es nun »schön« ist oder nicht, ob sich ästhetische Werte in ihm verkörpern oder nicht. —

In der Kontemplation nun liegen deskriptiv eine Reihe von Momenten, die nach verschiedenen Richtungen hin von Bedeutung sind. Der Ausgangspunkt des Kontemplationsbegriffes ist wohl der, daß Kontemplation eine bestimmte Einstellung, daß sie »Betrachtung« ist. Das Betrachten ist eine eigentümliche Stellung des Ich zu den Gegenständen. Es hat nichts Aktives in sich, wie etwa das Achten auf den Gegenstand; es liegt keinerlei Tätigkeit im Betrachten — das ist wesentlich. Weiterhin ist alles Betrachten ein Fernhalten von sich, vom Ich: Wer ein Bild betrachtet oder einen Menschen, der stellt sie sich gegenüber, hält sie von sich fern — verliert sich nicht in ihnen und an sie. Zugleich aber analysiert der Betrachtende auch nicht und zergliedert nicht. Nicht mit Unrecht versteht man unter Betrachtungen über etwas — über das Leben, über die Menschen, über das Schicksal — Überlegungen, die die Dinge von allen Seiten beschauen, und die das aufzeichnen, was sie dabei bemerken, aber keineswegs versuchen, das innere Wesen des Betrachteten zu erfassen.

Das Betrachten hebt die Sprache als charakteristisch für das ästhetische Verhalten besonders im Bereiche des Sichtbaren heraus — sie kennt nicht das Betrachten von Tönen. Wir reden davon, daß wir ein Bild betrachten, nicht aber eine Melodie. Dennoch ist

41*



der Erlebenstatbestand prinzipiell in beiden Fällen derselbe, und so werden wir von ästhetischer Betrachtung auch gegenüber Tönen reden dürfen. Andererseits hat auch der Sprachgebrauch seine Berechtigung; denn, wie wir noch sehen werden, ist vor allem bei sichtbaren Dingen die Betrachtung die Einstellung, die die Gegenstände selbst nahelegen.

Die Fernstellung von Ich und Gegenstand ist also zunächst ein wesentliches Merkmal der Betrachtung. Wo solche Fernstellung nicht vorhanden ist, liegt keine Betrachtung vor. Sie findet sich beim Anhören von Melodien z. B., auch beim leichten Hingleiten mit dem Finger über eine polierte Fläche, ferner wenn ich erlesene Weine koste – nicht aber, wenn ich durstig ein Glas Wasser hinunterstürze. Die Betrachtung verlangt, daß der Gegenstand volle Gegenüberstellung zu mir hat, daß ein eigner Akt der Gegenüberhaltung vorhanden sei – daß nicht der Gegenstand selbst in mich eingehe.

Das Betrachten kann sich deshalb leicht mit dem Genießen verbinden, weil Genießen und Betrachten mancherlei Gemeinsames haben: Auch im Betrachten steckt das Moment der Aufnahme, das Sichoffenhalten für das, was vom Gegenstand herkommt – mag auch das Betrachten selbst vielleicht mit intensivster aktivster Aufmerksamkeit auf den Gegenstand vor sich gehen. Aber im Betrachten selbst steckt diese Aktivität nicht, und ebensowenig irgendeine Art von Stellungnahme. Wenn ich also den Gegenstand betrachte, so wird es sehr wohl möglich sein, ihn gleichzeitig zu genießen.

Aller ästhetische Genuß nun ist Betrachtungsgenuß: Ob wir ästhetisch ein Gemälde, eine Landschaft, die Gestalt eines Menschen, ein Gedicht oder eine Symphonie genießen, stets ist eine Fernstellung von Ich und Gegenstand vorhanden. Freilich darf dieser Satz nicht umgekehrt werden: Wie wir sehen werden, braucht nicht jeder Betrachtungsgenuß ästhetisch zu sein.

Wenn man von der »Anschaulichkeit des Ästhetischen« redet, so ist nicht einzig damit eine Daseinsweise des Gegenstandes gemeint – nämlich, daß er anschaulich gegeben ist, daß der Gegenstand Fülle hat – sondern zugleich auch, daß ich den Gegenstand anschaue, daß ich ihn betrachte, daß ich mir ihn gegenüberhalte.

Wenn auch der ästhetische Genuß Betrachtungsgenuß ist, so sind doch nicht alle Arten des Genusses Betrachtungsgenüsse; so vor allem diejenigen nicht, die nicht Genuß an einem Objekt, sondern Genuß an der eigenen Tätigkeit sind. So ist der Genuß körperlicher Bewegung bei Laufen, Springen, Ringen, Turnen, aller Sportgenuß Genuß an der eigenen Tätigkeit und schließt daher solches Betrachten,

solches Anschauen des Genußobjektes, meiner Tätigkeit in diesem Falle aus. Wenn man nach langem Stillsitzen sich reckt und dehnt, so genießt man dieses Sichrecken und Sichdehnen: Bestimmte Körperempfindungen sind es, die hier den Genuß vermitteln, aber man schaut diese Körperempfindungen nicht an, betrachtet sie nicht, sondern sie gehen in das allgemeine Tätigkeitserlebnis ein. Das strenge Gegenüber von Ich und Gegenstand, wie es im Ästhetischen vorhanden ist, verliert seinen Sinn. Es ließe sich richtiger sagen, wir haben Genuß in der Tätigkeit des Sichdehnens als an dieser Tätigkeit. Denn gerade in dem »an« liegt das Gegenüber von Ich und Objekt; hier aber ist die Tätigkeit des Ich genußumkleidet — es besteht eine Einheit zwischen Genuß und der Tätigkeit, so daß der Genuß zugleich Genießen der Tätigkeit ist und Genießen in der Tätigkeit, so daß die Tätigkeit selbst genußdurchsetzt ist.

Die meisten Spielgenüsse sind ebenfalls solche Tätigkeitsgenüsse — nicht auf ein Objekt gerichtete Genüsse. Ein Teil des Genusses wenigstens, den der leidenschaftliche Kartenspieler oder der Hasardspieler hat, ist sicherlich nicht Genuß am Gange des Spieles, sondern ist Genuß an seiner eigenen leidenschaftlichen Aufregung, in seiner leidenschaftlichen Aufregung.

Es ist ein schwer zu fassendes Erlebnis, das bei solchem Genuß in der Tätigkeit vorliegt. Es fällt hier Objekt meiner allgemeinen Einstellung, dasjenige, worauf ich innerlich gerichtet bin, und dasjenige, was ich genieße, auseinander. Ich bin gerichtet auf die Bewegung, die ich ausführen will, auf die Bewegung als Bestandteil der objektiven Welt, und ich genieße mein Michbewegen — ich bin gerichtet auf das Spiel und genieße das Spielen. Oder vielmehr, indem ich im Spielen genieße, genieße ich das Spiel.

In der Terminologie unserer allgemeinen Genußanalyse gesprochen fallen hier Genußobjekt, das Objekt, auf das ich gerichtet bin, und das Objekt, das das Ich erregt, von dem meine Ichaffiziertheit herstammt, auseinander. Meine eigene Tätigkeit dringt in das Ich ein und erregt es, nicht das Spiel.

Natürlich hat die Frage nach dem genußerregenden Objekt, wie nach dem Genußobjekt — ob ein Gegenstand oder eine Tätigkeit mein Genußobjekt ist — nichts zu tun mit der Frage, worauf der ästhetische Genuß beruhe. Es mag richtig sein oder nicht, wie manche Theorien behaupten, daß alles Genießen ein Genießen meiner Tätigkeit, meiner Auffassungstätigkeit sei — daß die eigentliche Ursache meines Genusses an einem wohlgeformten Ornament meine apperzeptive Tätigkeit ist, mit der ich das Ornament auffasse —

jedenfalls aber ist hier meine Tätigkeit des Auffassens weder Genußobjekt noch genußerregendes Objekt, sondern das Objekt meines Genusses ist das Ornament. Ich genieße das Ornament, nicht meine Tätigkeit. In den angeführten Fällen dagegen genieße ich mein Sichdehnen und Sichrecken, meine Bewegung, meine Nervenerregung. Überall, wo als genußerregendes Objekt meine Tätigkeit angesehen wird, ist von Betrachtung, von Fernstellung und von ästhetischem Genuß keine Rede, ganz gleich worauf der Genuß nun beruht.

Die Fälle des Genießens eigener Tätigkeit sind nicht die einzigen, in denen im Genuß die Betrachtung fehlt. Derjenige, der durstig ein Glas Wasser hinunterstürzt, betrachtet nicht den Geschmack des Wassers so, wie derjenige den Wein betrachtet, der den Wein kostet. Er trinkt vielmehr den Geschmack in sich hinein, er reißt ihn an sich. Wenn wir früher das insichhineinreißende Genießen als eine vollkommen berechtigte Art des Genießens kennen gelernt hatten, so müssen wir es jetzt ausscheiden, wo es sich um die »Betrachtung« handelt. Dies Insichhineinreißen hebt das Objekt als vollkommen unabhängigen Gegenstand auf, es macht den Geschmack zur Körperempfindung, nicht mehr zur gegenständlichen Bestimmung eines Objektes allein. In Kants »interesselosem Wohlgefallen« steckt unter anderem dies Moment, daß der ästhetische Genuß Betrachtung ist, kein inneres Insichhineinreißen — vor allem in der Interpretation, die diesem Begriff Schopenhauer gibt, wenn er ihn als willenlose Anschauung faßt, als eine Anschauung, aus der alles Begehren, alles Wollen verbannt ist.

Das Beispiel des Geschmackes lehrt, daß es gar nicht am Gegenstand liegt, sondern an der Art der Stellung zu ihm, ob ich ästhetischen Genuß habe oder nicht; daß ich den Wein bald betrachten, bald innerlich an mich reißen kann. Es ist also falsch zu fragen: Kann ich die Empfindungen der niederen Sinne ästhetisch genießen? und eine Antwort, die »ja« oder »nein« lautet zu verlangen, sondern man wird die innere Stellung zu diesen Empfindungen mit in Betracht ziehen müssen.

Vor allem kommen diejenigen Empfindungen, bei denen im Moment des Aufnehmens der Empfindungsgegenstand und der eigene Körper sich berühren, für eine solche doppelte Stellung in Betracht. Bei ihnen allen kann ich diese Berührung entweder als Erfassen einer Eigenschaft des berührenden Gegenstandes in betrachtender Einstellung oder auch als eine Empfindung meines eigenen Körpers erleben. Vom Geschmack wurde gesprochen — dasselbe gilt von Tast-

und Geruchseindrücken. Wir können die Weichheit eines Stoffes, die Glätte eines Steins betastend genießen — aber oft genug werden die Tasteindrücke auch als eigene Körperempfindungen erlebt, so im Kitzelgefühl, im Streicheln. Und die Geruchseindrücke stehen nach dieser Richtung überhaupt schon an der Grenze, wo Gegenstand und Erleben ineinanderfließen — wir werden später dieses Problem ausführlicher erörtern müssen.

Bei den höheren Sinnen, Gehör und Gesicht, ist im wesentlichen die Objektivität des Aufgefaßten gewahrt. Daß das »Blau« nicht einfach erfaßt wird, daß auch hier so etwas wie eine Berührung mit dem Körper vorhanden ist, davon weiß unser Bewußtsein nichts. Die Gegenstände erscheinen draußen in der Außenwelt, und wir fassen sie, aber nicht wie bei Geschmack und Getast müssen wir sie zu diesem Zweck erst berühren. Freilich auch hier gibt es Grade. Man kann die Farbe eines Gegenstandes gleichsam loslösen von ihrem Gegenstand und sie dann einsaugen, eintrinken. Aber im allgemeinen wird der Gesichtssinn derjenige Sinn sein, bei dem das Objekt am wenigsten zur Auflösung in die Körperlichkeit des auffassenden Subjekts sich eignet, und bei dem daher die »Betrachtung« von vornherein die gegebene Einstellung ist. Die Töne liegen in der Mitte zwischen den Berührungsempfindungen und dem Gesichtssinn. Der Ton ist gewiß etwas da draußen, an einer bestimmten Stelle. Aber während die Farbe für meinen Eindruck diese Stelle beibehält, und ich diese Stelle von mir aus erfasse, während der Gesichtssinn phänomenologisch ein Fernsinn ist, wandern für meinen Eindruck die Töne vom Ort ihrer Entstehung zu mir hin, erfüllen mein Ohr und werden von mir wahrgenommen. Damit ist ein viel stärkeres Berührungsmoment mit dem Körper in die Auffassung der Töne eingeschlossen, und damit ist die Betrachtung nicht so selbstverständlich und rein gegeben wie bei den Farben.

Auf diese Eigentümlichkeiten der verschiedenen Sinne, in verschiedener Beziehung zu unserem Leibe zu stehen, hat Volkelt schon hingewiesen, wenn er auch etwas andersartige Folgerungen für den ästhetischen Genuß daraus zieht[1]: »Gesicht und Gehör zeichnen sich vor allen anderen Sinnen dadurch aus, daß wir das Zusammentreffen der entsprechenden äußeren Reize mit unserer Leiblichkeit unter regelmäßigen Bedingungen nicht spüren. Die Welt der Gestalten und Farben steht vor uns wie hingezaubert; der Weg, den die Lichtstrahlen durch das Auge nehmen, und ihr Auftreten auf der

1) Joh. Volkelt, System der Ästhetik I, S. 96.



Netzhaut hebt sich durch keinerlei Leiblichkeitsempfindung hervor .... Es ist so, wie Schiller sagt: dem Auge und Ohr ist die andrängende Materie hinweggewälzt von den Sinnen.« Bei Getast, Geschmack und Temperatursinn und den niederen Sinnen überhaupt dagegen überwiege die Leiblichkeitsempfindung so sehr, daß sie für den ästhetischen Genuß nicht in Betracht komme. Das scheint mir, wie gesagt, nur dann zuzutreffen, wenn ich in diesen Empfindungen nicht die Eigenschaften der Gegenstände, sondern die Zustände meines eigenen Körpers erfasse. Bin ich auf den Geschmack als Eigenschaft des Weines gerichtet, so ist kein Grund vorhanden, dem Genuß den Namen des Ästhetischen – in seinem weiteren Sinne wenigstens, in dem der ästhetische Genuß nicht auf den Genuß an ästhetischen Werten beschränkt ist — zu versagen.

Zusammenfassend können wir sagen: die Eindrücke aller von außen kommenden Sinne lassen echte Betrachtung zu, wenn die Eindrücke als etwas Außerkörperliches angesehen werden; aber dennoch gibt es verschiedene Stufen, inwieweit der Charakter der betreffenden Eindrücke selbst sich zu solcher Betrachtung eignet, wie sie das ästhetische Genießen verlangt. Gesicht und Gehör sind hier die bevorzugten Sinne. Wir dürfen also nicht einfach von vornherein von den Eindrücken bestimmter Sinne als ungeeignet zur ästhetischen Betrachtung reden, als ob es nur an diesen Eindrücken läge, wie sie aufgenommen werden. Vielmehr ist neben den Eindrücken selbst und ihrem Charakter wesentlich, wie ich mich innerlich zu diesen Eindrücken stelle.

2.

Weder der Genuß an meinen eigenen Tätigkeiten, noch der Genuß, der den Gegenstand in das Ich hineinzieht, ist Betrachtungsgenuß. Es entsteht nun die Frage, wie der schon gelegentlich gestreifte Gegensatz von Außenkonzentration und Innenkonzentration beim Genießen zu dem Gegensatz des Betrachtens und des Nichtbetrachtens des Genußgegenstandes steht. Genieße ich in Außenkonzentration, so bin ich innerlich gerichtet auf den Gegenstand des Genusses, die Melodie, die Statue, den Geschmack des Weines oder die Glätte des Marmors. Ich lebe im Genuß und *erfasse* den Gegenstand. Da ich in dieser Außenkonzentration auf den Gegenstand hinsehe, hinhöre, hinschmecke – so ist naturgemäß diese Art der Konzentration die gegebene Einstellung, in der ich den Gegenstand »betrachten« kann. Ein Problem entsteht erst bei der Innenkonzentration: Genieße ich Musik etwa in Innenkonzentration,

so steht die Musik selbst außerhalb meiner Einstellung. Ich genieße nicht eigentlich den Gegenstand, die Musik erregt meine Stimmung, und ich bin konzentriert auf meine Stimmung, nicht auf den Gegenstand. Wer die Abendstimmung einer Landschaft sentimental genießt[1], der genießt nicht eigentlich das Objekt; er genießt seine eigene Stimmung. Kann hier noch von Betrachtung gesprochen werden? Die Schwierigkeit liegt hier am entgegengesetzten Ende als bei den früheren Beispielen. Der Trunk Wasser, den ich hinunterstürze, wurde nicht in Betrachtung genossen, weil er dem Ich zu nahe stand, weil das Objekt in das Ich hineinzurücken schien – hier entsteht die entgegengesetzte Schwierigkeit, daß das Objekt, die Musik etwa, außerhalb meiner genießenden Einstellung, außerhalb des augenblicklichen Konzentrationsbereichs des Ich sich befindet und nur die Quelle des Genusses ist, aber nicht eigentlich ihr Objekt.

Im extremen Falle von Innenkonzentration ist also — das ist das Wichtige in diesem Zusammenhang – das Objekt des Genusses nicht die Musik, die Abendlandschaft, sondern die Stimmung. Der Genuß wird gewiß als vom Objekt, von der Musik herrührend erlebt, aber es ist kein Genuß am Objekt. Und demgemäß kann es sich hier auch gar nicht um Betrachtung des Objektes handeln.

Freilich sind die Fälle reiner Innenkonzentration relativ selten. Die meisten Fälle, die wir als Innenkonzentration bezeichnen können, sind Mischfälle zwischen Innenkonzentration und Außenkonzentration. Psychologisch zeigen sie etwa folgenden Verlauf: Es lösen Perioden stärkerer und schwächerer Innenkonzentration einander ab. Solange ich mich in voller Innenkonzentration befinde, bin ich innerlich im Auffassen geteilt: Die Hauptauffassung des Bewußtseins erfaßt die Stimmung, aber nebenher erfasse ich auch noch das Gegenständliche, aber nur in großen Umrissen, nicht als geschlossene Einheit und nicht in Einzelheiten: Die Landschaft z. B. wird als Ganzes erfaßt, und daneben noch einige Komplexe von Einzelheiten: die Art etwa, wie sie in die Tiefe geht, und einzelne Bäume. Aber von einem richtigen, mehr als zufälligen Auffassen des Einzelnen ist keine Rede. Trotzdem erlebe ich, wie von diesem Gegenständlichen her die Stimmung erregt wird, wie es das Ich zu dieser Stimmung anregt. Aber innerlich dabei bin ich bei der Stimmung, und nicht bei dem Gegen-

1) Man muß versuchen den Fall, von dem hier gesprochen ist, genau nachzuerleben. Sentimentale Abendstimmung kann sehr wohl auch bei voller Außenkonzentration vorkommen, etwa bei einfühlender Betrachtung. Es handelt sich hier vielmehr um eine Einstellung, bei der ich nicht das Objekt, sondern eben meine Stimmung genieße.



stand. Im weiteren Verlauf treten jedoch wieder Momente ein, in denen die Worte, die Töne, die Details der Landschaft mehr in den Vordergrund treten, und je mehr das geschieht, desto mehr wird der Genuß zugleich auch Genuß an der Landschaft. Es ist so, als ob die Konzentration sich bald mehr durch die Stimmung hindurch auf den Gegenstand durchbohrte – bald sich mehr auf die Stimmung zurückzöge.

Da bei solcher vollen Innenkonzentration kein Genießen des Gegenstandes, sondern nur ein Genießen der Stimmung vorhanden ist, so wird diese phänomenologische Scheidung von Innenkonzentration und Außenkonzentration für die Ästhetik des Gegenstandes wichtig: Innenkonzentration ergibt nie echten künstlerischen Genuß, niemals Genuß, der sich auf den speziellen Eigenheiten des Kunstwerkes aufbaut, sondern er benutzt das Kunstwerk nur als Anregung, eigene Stimmungen genießen zu können.[1] Die Folgerungen für die Ästhetik sollen hier nicht gezogen werden – nur so viel betone ich, daß das populäre Kunstgenießen zum großen Teile gar nicht Genießen der Kunstwerke ist. Es stammt aus der Bereitschaft, sich zu Stimmungen anregen zu lassen, wie sie das Kunstwerk je nach der Eigenart des Betrachters auslöst. Mit Vorliebe pflegt die Musik in solcher Einstellung genossen zu werden; und jene vielen banalen lyrischen Gedichte verdanken ihren Erfolg nur der Einstellung des Lesers, der sie in Innenkonzentration aufnimmt, und nicht ihre ästhetischen Werte, sondern die durch das Gedicht erregte Stimmung genießt.

Dessoir[2] hat schon vor Jahren auf die Unterschiede im Genießen hingewiesen, die sich ihm aus den Selbstbeobachtungen seiner Schüler ergeben hatten: »Seit Jahren fordere ich die Hörer meiner Vorlesungen über Ästhetik zu solchen Berichten auf; allmählich ist auf diese Weise brauchbares Material zusammengekommen. Die eine Gruppe bekennt – ganz wie Nietzsche –, daß ihre Gefühle und Gedanken eigentlich nicht am Kunstwerk haften, sondern dadurch nur freigemacht werden und nach anderen Richtungen sich bewegen. Die andere Gruppe schildert sich als unter dem Bann des Kunstwerkes befindlich.«

1) Ich muß hier eine Anschauung zurücknehmen, die ich im »Bewußtsein von Gefühlen« (a. a. O. S. 160) vertreten habe: daß Debussys Werke in Innenkonzentration genossen werden müßten: schärfere Analyse zeigt, daß auch sie, wie alle Kunstwerke, in Außenkonzentration genossen werden, nur in einer anderen Art von Außenkonzentration als etwa Bachsche Fugen.

2) Max Dessoir, Beiträge zur Ästhetik, Archiv für syst. Philosophie V, S. 79.



Daß aller Genuß in Innenkonzentration außerästhetisch sei, soll damit keineswegs behauptet werden. Nur ästhetischer Genuß am Kunstwerk ist er nicht, aber dennoch ist er keineswegs in eine Reihe zu stellen mit vollkommen außerästhetischen Genüssen wie sexuellem Genuß oder der Grausamkeitswollust. Wir wollen ihn daher zunächst — ehe wir ihn weiter untersucht haben — nicht außerästhetischen Genuß, sondern pseudoästhetischen Genuß am Kunstwerk nennen, womit gesagt sein soll, daß er zwar ästhetischer Genuß sein kann, aber erst indirekt ästhetischer Genuß am Kunstwerk.

Wie aber ist es nun mit diesem Genuß an der Stimmung, wie sie durch die Abendlandschaft oder durch die Musik erregt wird, bestellt? Wenn in ihr nicht der Gegenstand betrachtet wird, betrachten wir dann wenigstens die Stimmung, so daß eine Vorbedingung des ästhetischen Genusses — des ästhetischen Genusses an der Stimmung — erfüllt ist?

Es muß innerhalb der Innenkonzentration noch geschieden werden[1]: Die Innenkonzentration auf ein Gefühl von der Innenkonzentration in einem Gefühl. Im letzteren Falle bin ich in dem Gefühle zusammengefaßt — die Stimmung, die ich erlebe, ist ein Teil meiner selbst; ich gehe innerlich in dieser Stimmung auf — sie breitet sich in mir aus; die Stimmung, die von einer Abendlandschaft erregt wird, mag mich ganz ausfüllen, ich tauche in ihr unter und dies Untertauchen selbst ist zugleich ein Genießen. Es ist ein Genießen in der Stimmung — die genießende Stimmung wird ein Zustand meiner.

Aber es gibt auch ein ganz andersartiges Erleben dieser Stimmung: das Genußhaben an dieser Stimmung. Ich bin dann innerlich gerichtet auf diese Stimmung, sie wird von mir erlebt. Es ist ein innerliches Zusammengefaßtsein auf die Stimmung, nicht ein in der Stimmung Zusammengefaßtsein. Es bedeutet ein Genießen der Stimmung. Ich kann an das Fenster treten und in die Abendlandschaft hinausschauen, und kann die Stimmung genießen, die sie in mir erregt. Ich tauche nicht sentimental unter in der Stimmung — ich habe immer noch ein Gegenüber von mir und Stimmung — ich bin konzentriert auf diese Stimmung.

Es ist kein Einwand gegen diese Auffaßung, daß man seine eigenen Erlebnisse nicht erfaßen könne, und gewiß demnach nicht genießen könne, während sie erlebt werden. Man müsse sie zum Gegenstand machen, wenn man sie erfassen wolle — es sei unmöglich, ein Gefühl voll zu erleben und gleichzeitig zu genießen. Es sind

1) Vgl. »Das Bewußtsein von Gefühlen« a. a. O. S. 150.

theoretische Vorurteile, die zu solcher Anschauung des Seelenlebens geführt haben — wer sich unvoreingenommen zu den Tatsachen stellt, wird alle möglichen Fälle finden, in denen Gefühle, während sie erlebt sind, genossen werden. Ich wohne etwa einer erhebenden Feier bei — ich kann einfach mich erhoben fühlen, aber ich kann auch außerdem dieses Erhobensein genießen; ich kann voller Begeisterung an einer Versammlung teilnehmen — ich kann auch diese Begeisterung genießen.

Steckt in solchem Genießen eines psychischen Zustandes — der Stimmung, die von einem Kunstwerk ausgeht oder des Erhobenseins oder der Begeisterung — etwas von Betrachtung, von Fernstellung?

Zweifellos nur in dem Genuß an einer Stimmung, nicht im Genuß in einer Stimmung. Dieses Genießen in einer Stimmung steht allem Betrachten und damit allem ästhetischen Genießen fern. Das Sichberauschen in seinen Stimmungen, das Sichhineinknien hat nichts mehr mit Ästhetischem zu tun. Damit ist selbstverständlich nicht jeder Rauschzustand des ästhetischen Genusses und damit alles Dionysische im Sinne Nietzsches als außerästhetisch abgelehnt — wir haben vielmehr früher schon gesehen, daß sich dieser Rauschzustand auch bei voller Außenkonzentration einstellen kann, und dann ist natürlich sehr wohl ästhetischer Genuß möglich. Hier reden wir nicht überhaupt vom ästhetischen Sichberauschen am Gegenstand, hier reden wir nur von dem Sichberauschen an seinen Stimmungen, vom Gefühlsrausch in Innenkonzentration; von jenem Typus, der den Gegenstand nur als Anlaß zum Sichberauschen benutzt — ein Zustand, in dem eigentlich überhaupt für mein Bewußtsein kein rechter Gegenstand mehr vorhanden ist. Das Kunstwerk ist solchem Typus nur ein Mittel zum Rausch — er könnte ebensogut Haschisch benutzen oder Opium oder Wein — zu Rauschmitteln eignen sie sich ebensogut, ja besser als ästhetische Gegenstände. Musik vor allem ist von je als solches Mittel verwandt worden, und zwischen den Erregungszuständen der Wilden, die sich mit Tanz und Lärm in eine Art von Hypnose versetzen, und jener Art von Ekstase, zu der manchem Menschen moderne Musik dient, ist kein wesentlicher Unterschied. Soweit Hanslick an solche Art des ästhetischen Genusses denkt, hat er recht, wenn er[1] sagt: »Das Gefühlschwelgen ist meist Sache jener Hörer, welche für die künstlerische Auffassung des Musikalisch-Schönen keine Ausbildung besitzen. Der Laie »fühlt« bei Musik am meisten, der gebildete Künstler am wenigsten.«[1] Freilich Hanslick will sicherlich mit

1) Hanslick, Vom Musikalisch-Schönen. 8. Aufl. S. 171.



diesen Sätzen weit mehr ablehnen als nur die Kunst als Rauschmittel, und so werden wir zwar seine in diesem Satz ausgedrückte Grundanschauung, nicht aber seine Folgerungen billigen können.

Die genießende Innenkonzentration in Stimmungen dürfen wir also keinesfalls als ästhetischen Genuß ansehen. Dagegen darf die Innenkonzentration auf Stimmungen nicht ausgeschlossen werden vom ästhetischen Genießen im weiteren Sinne – nur ist es niemals ein ästhetischer Genuß an einem Kunstwerke, sondern einzig an den Stimmungen. Wir genießen die stillen Stimmungen, in die eine ruhige Abendstunde uns versetzt, vielleicht ganz bewußt – wir genießen das Auf- und Abwogen unserer eigenen Gefühle – es ist ein ästhetisches Genießen eigener Erlebnisse, das hier vorliegt. Wir können diesen Genuß von Stimmungen im weitesten Sinn als »Betrachten« bezeichnen. Gewiß sind diese Gefühle nicht objektiviert, wenn ich sie genieße, so daß sie im vollen Sinn als ein »Objekt« betrachtet werden. Sie bleiben in aller Gefühlslebendigkeit bestehen, ebenso voll erlebt, wie Gefühle nur erlebt sein können. Wenn also das »Betrachten« im engeren Sinne, wie wir es Gegenständen der Außenwelt gegenüber üben, voraussetzt, daß wir es mit Vergegenständlichtem zu tun haben, so müssen wir diese Forderung hier fallen lassen: Solche Art der »Betrachtung« ist bei Gefühlen erst in der Reflexion möglich. Dagegen ist im Genuß an Stimmungen das andere, wesentlichere Moment des Betrachtens ohne weiteres aufzeigbar: ein inneres »Fernhalten« des Betrachteten vom erlebenden Ich. Die Stimmungen werden voll erlebt, aber indem sie erlebt werden, geht das Ich doch nicht in ihnen auf, sondern hält sie sich innerlich fern und genießt sie in dieser Weise.

So glaube ich, daß wir wohl das Recht haben, von ästhetischem Genuß an eigenen Stimmungen zu sprechen. Es darf nicht geglaubt werden, daß diese Art von ästhetischem Genuß nur dann möglich sei, wenn der Gegenstand, der solche Stimmungen hervorruft, selbst ästhetischer Natur sei – daß also nur Kunstschönes oder Naturschönes Stimmungen hervorrufe, an denen wir ästhetischen Genuß haben können: Denn der Genuß, der hier in Frage steht, ist nicht Genuß an ästhetischen Stimmungen, sondern ästhetischer Genuß an Stimmungen – an Stimmungen irgendwelcher Art. Man kann die Trauer, die durch den Tod eines bedeutenden Mannes hervorgerufen wird, ebensogut ästhetisch genießen, wie die Freude über einen errungenen Sieg. Man kann ästhetischen Genuß an dem Gefühl der eigenen Kraft ebenso haben, wie an Stimmungen, die vom Anblick schöner Menschen herrühren. Es ist gerade eine solche betrachtend-ästhetische Ein-

stellung — nicht nur gelegentlich, sondern allem Erleben gegenüber — was den Typus des ästhetischen Genießers ausmacht — nicht etwa des Ästheten. Der Ästhet lebt in Außenkonzentration; er erfaßt die Welt in einer besonderen Weise, nicht sich selbst.[1] Der Genießer dagegen erlebt seine eigenen Stimmungen in ästhetischer Betrachtung.

Auch in diesem Problem zeigt sich die früher besprochene Ichzentriertheit alles Genießens, im Gegensatz etwa zu dem Erleben von Stimmungen, das keineswegs ichzentriert zu sein braucht. Was die Stimmungen betrifft, die ich genieße, so kann ich auf sie konzentriert sein — sie sind der Gegenstand der Konzentration, sie sind nicht notwendig selbst ichzentriert. Aber wenn ich auf die Stimmung konzentriert bin, so bin ich nicht gleichzeitig konzentriert auf den Genuß der Abendstimmung, so daß etwa Genuß und Stimmung zusammen dem Ich gegenüberstehen und den Gegenstand der Konzentration ausmachen, sondern mein Ich ist genießend konzentriert auf die Stimmung — das Genießen ist eine Färbung der Konzentration — es ist ichzentriert und wird nicht erfaßt, sondern ist am Erfassen beteiligt: Ich genieße die Stimmung, sagen wir daher mit Recht. Das gilt für die Innenkonzentration auf die Stimmung. Bei der Innenkonzentration in der Stimmung dagegen ist nicht nur der Genuß, sondern auch die Stimmung ichzentriert und rückt in die gleiche Stellung zum Ich wie das Genießen. Und dennoch steht das Genießen dem Ich näher; es bildet den eigentlichen Ichkern noch immer — ich gehe genießend in der schwermütigen Stimmung auf. Nicht: ich gehe schwermütig im Genießen auf.

So zeigt sich als Ergebnis: nur dort, wo Betrachtung im weitesten Sinn einer gewissen Fernhaltung von Ich und Genußobjekt zu finden ist, dort ist der Bereich des ästhetischen Genusses. Sei es, daß es Gegenstände sind, die genießend betrachtet werden, oder eigene Erlebnisse, wie Stimmungen und Gefühle. Wo solche Betrachtung fehlt, da fehlt auch der ästhetische Genuß. Der Spielgenuß und der Sportgenuß als Genuß in eignen Tätigkeiten zeigt diese Fernhaltung ebensowenig, wie der Genuß an Körperempfindungen und der Genuß am Aufgehen in eignen Erlebnissen — sie sind deshalb sicherlich keine ästhetischen Genüsse.

3.

Der Satz, daß alle Betrachtung Fernhaltung des Gegenstandes ist, erlaubt keine Umkehrung: Es gibt Fernhaltung, die nichts von

1) Vgl. Das Bewußtsein von Gefühlen a. a. O. S. 157.

Betrachtung an sich hat. Wenn ich gänzlich indifferent meine Augen über das Papier gleiten lasse, so »betrachte« ich das Papier keineswegs. Zum Betrachten gehört mehr als die bloße Fernstellung zum Gegenstand, es gehört auch dazu, daß ich den Gegenstand in solcher Fernstellung in gewisser Weise aufnehme, daß ich den Gegenstand trotz seiner Fernstellung intensiv erfasse. Die bisherige Forschung hat vor allem im Kontemplationsbegriff diese Weise des Erfassens der Gegenständlichkeit hervorgehoben.

So hat Külpe[1] von dieser Seite her den Kontemplationsbegriff analysiert. Sehen wir von den kausalpsychologischen Momenten ab, die in seinen Anschauungen eine Rolle spielen, so sind es zwei verschiedene Momente, die für ihn als wesentlich in der ästhetischen Kontemplation stecken: einmal, daß im ästhetischen Genuß im Gegensatz zur rein sinnlichen Lust die Genußbegründung mit erfaßt zu werden pflegt: das Hinstarren auf ein Objekt ermüdet – erweckt sinnliche Unlust –, ohne daß eine Begründung dieser Ermüdung unserem Bewußtsein gegeben ist. »Die ästhetischen Gefühle dagegen hängen gänzlich von der Beschaffenheit des Eindrucks, so wie wir sie merken und auffassen, ab. Falscher Gesang in einem Konzert, Verzeichnungen in einem Gemälde, unpassendes Pathos bei einem Vortrag stören den ästhetischen Genuß nur insofern, als sie auffallen, empfunden werden.« Die Diskussion dieser Anschauung verlangt, daß wir die früher erwähnten Unterschiede von Gefühlsobjekt und Gefühlsbegründung festhalten. Fassen wir die Behauptung zunächst einmal als auf das Genußobjekt bezüglich. Die Stellung von sinnlicher Lust und Unlust zum Objekt muß schon aus dem Grund eine andere sein als die des Genusses, weil der Genuß ein Akterlebnis ist, aber nicht die sinnliche Lust und Unlust. In der Ermüdung wird nicht ein Objekt erfaßt, sondern das Objekt m a c h t müde – es liegt nichts Intentionales in der Ermüdung. Dagegen muß bei allen intentionalen Akten das O b j e k t des Aktes voll gegeben sein – das gilt nicht nur für das Genießen, sondern für alle Akterlebnisse: Ich kann mich nur über ein Ereignis freuen, wenn dies Ereignis meinem Bewußtsein gegeben ist, ich kann nichts an einem Menschen lieben, das nicht für mein Bewußtsein vorhanden ist. So kann diese gemeinsame Eigenschaft aller Akterlebnisse nicht zur speziellen Abgrenzung des ästhetischen Genusses dienen.

Man kann jedoch den Satz, den wir aus Külpes Untersuchung anführten, auch anders interpretieren. Man kann den falschen Gesang,

---

1) Oswald Külpe, Über den assoziativen Faktor des ästhetischen Eindrucks. Vierteljahrschr. f. Wiss. Philos., 23. Jahrg. S. 155 f.



die Verzeichnung usw. nicht als Unlustobjekt, sondern als Unlustbegründung fassen; daß nur dann die Unlust gegenüber dem Gesang oder der Zeichnung eintrete, wenn die Begründung dieser Unlust dem Bewußtsein gegeben ist. Diese Interpretation des Satzes würde den Tatsachen nicht gerecht werden: In den von Külpe angeführten Fällen ist die Unlustbegründung zwar deutlich dem Bewußtsein gegeben, eben in der Verzeichnung, dem falschen Pathos usw., aber es sind lauter Beispiele, bei denen in einem sonst genußreichen oder indifferenten Ganzen sich einzelne Teile als besonders unlustvoll durch den Kontrast herausheben. Wir haben jedoch schon früher gesehen, daß keineswegs die Genußbegründung stets bewußt zu sein braucht; daß es zuweilen dem naiven Menschen gänzlich unmöglich ist anzugeben, was an einem Gemälde, einem Gedichte, einer Statue seinen Genuß begründet.

Weit ergiebiger zur Abgrenzung des ästhetischen Genusses ist das zweite Moment, das in Külpes Kontemplationsanalyse sich findet. Es »muß«, sagt Külpe, »die von den ästhetischen Eindrücken ausgehende Gefühlswirkung noch etwas Eigentümliches haben, und dieses besteht in ihrer Beziehung auf einen Vorstellungsinhalt nach seiner bloßen Beschaffenheit.«[1] Es steckt darin jenes allgemeine Moment der Motivlosigkeit alles Genusses; daß wir nicht über den Gegenstand des Genusses hinauszugehen brauchen zu etwas anderem, das ihn motiviert; wie es bei der Freude der Fall sein kann – aber es steckt auch ein Moment darin, das einzig dem ästhetischen Genuß zukommt, und das nun schärfer analysiert werden soll.

Wir hatten früher gesehen, daß im Akt des Genießens eine doppelte Richtung enthalten ist: Daß einmal wir auf das Objekt gerichtet sind, das wir genießen – und daß wir andererseits vom Gegenstand her das in uns einstrahlen lassen, was von ihm auf uns zukommt. Der Gegenstand ist so der Endpunkt, der Zielpunkt der inneren Aktbewegung, und der Ausgangspunkt der genießenden Aufnahmebewegung ist wiederum der Gegenstand. Aber es ist nicht so, daß dieselbe Stelle am Gegenstand der Haltepunkt beider Bewegungen ist. Wenn wir eine Melodie anhören, einen Menschen ästhetisch betrachten, ein Bild beschauen oder ein Gedicht lesen, so ist dasjenige, von dem die Aufnahme ausgeht, das am Gegenstand, was wir seine anschauliche Fülle genannt haben. Der Klang der Melodie, die

---

1) Ähnlich z.B. auch H.v. Stein: das »Verweilen beim Eindruck als solchem« ist das Element des Ästhetischen.



Farben und Formen des Bildes, die Klänge der Worte – das sind die Ausgangspunkte der Aufnahme. Dennoch ist es nicht so, daß diese Klänge, Farben und Formen schlechthin als Klänge, Farben und Formen für den Genuß in Betracht kämen. Wir fassen vielmehr die Farben und Formen als die Farben und Formen eines Menschen auf, die Klänge sind uns nur der anschauliche Leib der Wortbedeutungen, und selbst in der Musik kommen die Töne keineswegs nur als Töne in Betracht, sondern sie sind zugleich auch Töne, die zu einem Thema gehören.

Für den ästhetischen Genuß ist es keineswegs gleichgültig, daß die Farben und Formen als Farben und Formen eines Menschen aufgefaßt werden. Wem diese Bedeutung fremd ist, wem es nicht gelingt, die »Menschformung« dieser Farben und Formen zu vollziehen, wird ein Gemälde etwa nur als Farbenklexe genießen können oder ein Gedicht nur so, wie man fremde unverständliche Laute hört. In den meisten Fällen gehört also mit zur ästhetischen Einstellung, daß wir durch die Fülle hindurch auf den Gegenstand blicken, der mir diese Fülle gibt.

Dennoch ist der Unterschied deutlich gegenüber der gewöhnlichen Einstellung. Auch im gewöhnlichen Leben pflegen wir durch die sinnlichen Gelegenheiten hindurchzusehen auf das, was sie uns geben. »Wir sehen einen Menschen«, wie wir mit Recht sagen, nicht etwa: wir sehen Farben und Formen eines Menschen. Aber gerade hier wird der Unterschied der ästhetischen Betrachtung von der gewöhnlichen deutlich. Wenn wir mit einem Menschen zusammen sind, und wir fragen uns plötzlich, ob der Anblick des Menschen, mit dem wir sprechen, uns ästhetischen Genuß bereite – wir fragen meist, ob der Mensch schön oder häßlich sei –, so merken wir den Ruck in der Einstellung: sie springt plötzlich um. Während wir vorher unmittelbar durch die anschaulichen Daten auf den Gegenstand hindurch sahen, macht jetzt der Bewußtseinsstrahl halt an den sinnlichen Daten und interessiert sich für die Fülle, nicht mehr für das Was, das in dieser Fülle erscheint. Vorher sah ich den Menschen durch seine Farben und Formen hindurch, jetzt sehe ich die Farben und Formen, aber doch noch als Farben und Formen eines Menschen.

Das ist überall und in allen Fällen das Wesen der ästhetischen Betrachtung: daß sie die Fülle des Gegenstandes aufnimmt, daß aber Objekt des Genusses doch nicht die Fülle, sondern der Gegenstand selbst ist. Freilich ist mit dem Gegensatz von »Fülle« und »Gegenstand« dasjenige, worauf es ankommt, nur sehr ungenau bezeichnet: Auch das, was wir »Gegenstand« nannten, kann selbst

wieder Fülle haben oder auch dieser Fülle ermangeln. Wenn ich einen Baum sehe, so ist auch der Gegenstand selbst in Fülle vor mir, steht anschaulich vor mir — nicht nur die sinnlich-anschaulichen Momente von Farben und Formen. Wenn ich dagegen bloß an den Gegenstand denke, fehlt ihm diese Fülle. Daß die Gegenstandsfülle nur dann vorhanden ist, wenn die sinnlich-anschauliche Fülle (in Vorstellung oder Wahrnehmung) mir den Gegenstand gibt — das mag richtig sein, aber es ändert nichts an dem Unterschied zwischen der Fülle des Gegenstandes »Baum«, die nicht sinnlich-anschaulich ist, und die in ganz gleicher Weise vorhanden ist, ob ich den Baum von vorn oder hinten oder oben sehe, während die Farben und Formen in jedem Falle andere sind, und damit auch die Fülle, von der wir zuerst sprachen.

Dennoch will ich die Ausdrücke »Fülle« und »Gegenstand« auch im folgenden zur Bezeichnung des Gegensatzes, der uns hier interessiert, beibehalten.

Man hat den Gegensatz zwischen Fülle des Gegenstandes als Gegenstandsfülle und dem Gegenstand oft genug so formuliert: das Ästhetische geht die Erscheinung des Gegenstandes an — nicht den Gegenstand. Aber bei dieser Formulierung liegt die Gefahr nahe — der der deutsche Idealismus nicht entgangen ist —, den Gegensatz erkenntnistheoretisch umzudeuten: Der Gegensatz von Erscheinung Ton und Gegenstand Ton wird dann zum Gegensatz des Phänomens Ton und dem wirklichen, dem physikalischen Ton. Während der Gegensatz, um den es sich hier handelt, innerhalb der phänomenalen Sphäre bleibt: Der Gegenstand Ton ist für uns hier nichts als der im Phänomen gegebene und erfaßte Gegenstand.

Außerdem versagt der Gegensatz zwischen Erscheinung und Gegenstand in manchen Fällen, in denen ästhetischer Genuß sicherlich vorhanden ist: So können wir unsere Stimmungen der Sehnsucht, der Erhebung, der Trauer ästhetisch genießen. Auch diese Stimmungen haben Fülle, die in der Betrachtung aufgenommen wird, und unsere Formulierung trifft so auch auf diese Fälle zu. Aber man wird wohl kaum in genau demselben Sinne wie bei objektiven Gegenständen von einer Erscheinung »Sehnsucht« im Gegensatz zum Gegenstand »Sehnsucht« reden können.

Wenn es so wesentlich für die ästhetische Betrachtung ist, daß in ihr die Fülle des Gegenstandes aufgenommen wird, so ist diese Behauptung rein phänomenologisch zu verstehen im Sinn einer Analyse des Phänomens des Genießens. Nicht aber darf sie im Sinn irgendeiner ästhetischen Theorie ausgedeutet werden: Es soll

mit dieser Behauptung keineswegs etwas über Genußbegründung ausgesagt werden: Es soll nicht darin etwa eingeschlossen sein, daß die ästhetischen Werte in dieser Fülle liegen, daß etwa der Wert der Poesie im Klang beruhe oder der Wert eines Bildes in Farben und Formen usw. Es soll hier keinem ästhetischen Formalismus das Wort geredet werden.

Mit den ästhetischen Werten haben wir es hier überhaupt nicht zu tun – an welcher Stelle sie liegen interessiert uns nicht. So wäre es auch falsch, den ästhetischen Genuß als Genuß an der Fülle des Gegenstandes zu bezeichnen. Dasjenige, woran ich Genuß habe, was der Gegenstand meines Genusses ist, muß sich irgendwie in der Fülle konstituieren, auch der Sinn eines Gedichtes in der Fülle der Wortklänge, aber es ist deshalb noch kein Genuß an der Fülle. Es soll vielmehr nur behauptet werden, daß wir durch irgendwelche Fülle hindurch, unter Aufnahme der Fülle den Gegenstand erfassen. Der ästhetische Genuß ist Genuß in der Betrachtung der Fülle, nicht Genuß an der Fülle.

Aus diesen Überlegungen heraus läßt sich eine Reihe von Fällen des Genusses als außerästhetisch erweisen, weil bei ihnen die ästhetische Betrachtung fehlt. Es kommt vor, daß zwar einerseits Einzelgegenstände ihrer Fülle nach gegeben sind, andererseits auch diese Gegenstände genießend betrachtet werden, aber der Genuß eben nicht Genuß in der Betrachtung der Fülle ist, sondern Genuß an irgendwelchen Eigenschaften des Gegenstandes. Wessen patriotisches Herz jeden Anblick des Militärs genießt, weil es Militär ist, bei dem rückt der Schwerpunkt der Betrachtung von der Fülle des Gegenstandes auf den Gegenstand selbst – wer als religiös Gesinnter jedes Gesangbuchverslein – mögen die Verse noch so schlecht sein – genießt, der genießt das gegebene Objekt, nicht die Fülle des Gegenstandes als Fülle des Gegenstandes. Wir werden später noch eine weitere Begründung kennen lernen, warum solche Genüsse nicht als ästhetische bezeichnet werden können, – aber auch dieser Gesichtspunkt genügt schon, um eine Unmenge von pseudoästhetischen Genüssen auszuscheiden, die das populäre Bewußtsein gern als ästhetisch ansieht, zumal, da sie sich bei der Betrachtung von Kunstwerken einstellen. Der Genuß der moralischen, politischen, religiösen Tendenz eines Kunstwerkes gehört hierher. In der Zeit der aufkommenden modernen Dichtung hat die deutsche Jugend an Sudermanns Ehre und Heimat, an Dreyers Probekandidat, an manchen Ibsenschen Stücken vor allem die Tendenz genossen und oft genug über solche Tendenz die fragwürdige Form vergessen. Nicht weniger

oft sind es Bildwerke oder Dichtwerke sexuellen Inhalts, die genossen werden, indem der Genießende sich rein auf den Gegenstand einstellt.

An solchen Beispielen wird vollkommen deutlich, daß der Gegensatz zwischen Fülle und Gegenstand ein relativer ist: Auch die Tendenz hat ihre Fülle, wenn sie im Drama zur Anschauung gebracht wird; rein als Tendenz ist sie anders vorhanden, als wenn ich sie zur Überschrift eines Leitartikels benutze; sie ist lebendiger, voller vorhanden — aber diese Fülle ist es nicht, auf die sich die ästhetische Einstellung richtet, sondern auf die Fülle, die in den Worten, der Erscheinung der Personen, in der Handlung, liegt, und durch die hindurch sie erst die Tendenz erfaßt. So ist demgemäß auch aller Genuß am Bestehen von Sachverhalten außerästhetisch — es ist kein Genuß in Betrachtung der Fülle, sondern Genuß in der Betrachtung des Bestehens des Sachverhaltes.

Wie sich dieses allgemeine Wesen ästhetischer Betrachtung, wie sich demnach auch der ästhetische Genuß je nach dem Unterschied von Kunst- und Naturgenuß, je nach Gegenstand und künstlerischer Technik differenziiert — das fällt nicht mehr in den Rahmen dieser Untersuchung.

4.

Das Moment der Betrachtung, das für den ästhetischen Genuß wesentlich ist, schließt, so sahen wir, eine Reihe von Genüssen ohne weiteres aus der Zahl der ästhetischen Genüsse aus: die Genüsse an eigener Tätigkeit, die raffenden Genüsse, den Genuß am Sachverhalt, den Genuß am Gegenstand als solchem. Nun ist die Betrachtung zunächst einzig eine innere Stellung zum Gegenstand — eine Art des Gegenstandserfassens, nicht des Genießens. Es entsteht die Frage, inwieweit die ästhetische Betrachtung auch von Einfluß ist auf den Genuß selbst, bestimmte Eigentümlichkeiten des Genießens bedingt, die anderen Genußformen fehlen.

Vergleichen wir etwa den Genuß eines Glases Wein, wenn wir durstig den Trunk hinunterstürzen, mit dem genießenden Kosten des Weines in reiner Betrachtung. Der Genuß mag im ersteren Fall — wenn wir den Trunk hinunterstürzen — intensiver und leidenschaftlicher sein, aber er ist »unbewußter«, weniger pointiert. Gerade, daß Gegenstand und Genuß bei solch heftigem Trunk fast zu einer Einheit zusammenfließen, löst das eigentliche Moment des Genießens nicht deutlich heraus aus dem Gesamterleben. Dagegen ist es im ästhetischen Genuß gleichsam so, als ob in ihm der Gegenstand wie eine feste Mauer dem Erfassen entgegensteht, als ob sich die Aktbewegung auf den Gegenstand hin an dem Gegenstand bricht, im Genießen auf

das Ich zurückflutet und dadurch ein lebendigeres und bewußteres Gepräge erhält. Man vergleiche den intensivsten aktiven Sportgenuß mit dem leidenschaftlichsten Genuß an den Erregungen eines Dramas: Im Sportgenuß liegt ein so vollkommenes Aufgehen im Genuß, daß von einem Wachsein des Genusses keine Rede mehr ist. Der Genuß — da er ja Genuß in der Tätigkeit ist — hat sein Objekt nicht gegenüber, greift, soweit er nach außen gerichtet ist, gleichsam ins Leere, und das Ich verliert sich darin. Im ästhetischen Genuß dagegen, selbst im ästhetischen Rausch steigert das Gegenüber von Gegenstand und Genuß die Bewußtseinshöhe des Genusses.

Solches Bewußtsein des Genusses ist vielleicht gemeint, wenn man zuweilen als besonderes Charakteristikum des ästhetischen Genusses die »Steigerung des Lebensgefühls« angegeben hat. Gewiß liegt eine Steigerung des Lebensgefühls im ästhetischen Genuß, aber nicht im ästhetischen Genuß allein. Jeder Genuß enthält eine Steigerung des Lebensgefühls und zwar nach doppelter Richtung: Einmal steckt in jedem Genuß zugleich eine Erhöhung der vitalen Spannung, der Energie, mit der sich der Bewußtseinsstrom vorwärts bewegt. Und weiterhin, sahen wir, bildet in jedem Genuß die Icherregtheit ein wesentliches Moment — bald stärker ausgeprägt, bald weniger stark —, aber in außerästhetischen Genüssen sicherlich ebensosehr wie in ästhetischen. Es gilt vom sexuellen Genuß ebenso wie vom ästhetischen, und die Aufregungen des Spielgenusses bedeuten doch wohl eine stärkere Erhöhung des Lebensgefühls als der ästhetische Genuß an einer Farbe. Deshalb kann das auszeichnende Merkmal des ästhetischen Genusses nicht gerade in solcher Steigerung des Lebensgefühls liegen.

Auch das zweite Moment der ästhetischen Betrachtung — daß sie Betrachtung der Fülle ist — hat Wirkungen auf den Charakter des Genusses. Wenn die Fernhaltung Gegenstand und Genuß deutlich voneinander abhebt, sie weiter voneinander trennt, als es bei anderen Genüssen der Fall ist, so bringt die Betrachtung der Fülle Gegenstand und Genuß einander wieder nahe: denn die Einstellung auf die Fülle bedeutet, daß das Einstrahlen in das Ich von der vordersten Schicht der Gegenstandswelt ausgeht, daß der Genuß unvermittelt an seinem Gegenstand angreift. Wenn dagegen die Betrachtung auf den Gegenstand selbst sich richtet, auf den religiösen Inhalt eines Gedichts, auf die Tendenz eines Dramas, so geht die Betrachtung durch diese Fülle hindurch; dasjenige, was vom Gegenstand aufgenommen wird, ist vermittelt durch dasjenige, was mir den Gegenstand gibt.



5.

Wir sahen ehemals, daß allem Genießen eine bestimmte Stellung des Ich im Erleben charakteristisch ist. Aber wir sahen weiter, daß innerhalb gewisser Grenzen die Stellung wechseln kann, daß man z. B. über seinem eigenen Genuß stehen oder daß man darin stehen kann usw. Ist solch wechselnde Stellung des Ich auch im ästhetischen Genuß möglich?

Da muß zunächst betont werden, daß im ästhetischem Genuß das Ich sich stets mit seinem Genuß identifiziert, es stets in seinem Genuß in diesem Sinne aufgeht. Es kann im ästhetischen Genuß nicht noch eine Stellungnahme irgendwelcher Art zum Genuß liegen. Der Aristippsche Wahlspruch des ἔχω, οὐκ ἔχομαι kann für den ästhetischen Genuß nicht gelten. Wer sich innerlich noch einmal irgendwie zu seinem Genießen stellt, der genießt nicht ästhetisch. Man mache die Probe einer Melodie, einem Bild, einem Gedichte gegenüber: Man wird finden, daß die betrachtende Einstellung auf die Fülle des Gegenstandes kaum vereinbar ist mit jener Stellungnahme zum Genuß – im Genießen – wie sie Aristipp verlangt. Vielmehr muß das stellungnehmende Ich zugunsten des aufnehmenden ausgelöscht sein – das innerliche Darüberstehen versagt; weshalb auch gerade beim ästhetischen Genuß die Beobachtung während des Genießens so gut wie ausgeschlossen ist. –

Noch wesentlicher ist ein anderes Moment in der Beziehung von Ich und Gegenstand im ästhetischen Genießen. Es wird deutlich, wenn wir den ästhetischen Genuß an eigenen Erlebnissen heranziehen. Auch wenn ich beim Genuß meiner Abendstimmung innerlich gerichtet bin auf die Fülle dieses Erlebnisses, braucht es nicht in allen Fällen ästhetischer Genuß zu sein. Es gibt ein Genießen seiner Stimmungen, bei dem man nicht schlechthin die Stimmung genießt, sondern genießt, daß es seine eigene Stimmung ist, daß man selbst solche Stimmungen hat, solcher Stimmungen fähig ist. Es ist nicht so, daß man etwa genießt, daß man solche Stimmungen hat – das wäre ein Genuß im Denken an diesen Sachverhalt –, es ist vielmehr ein unmittelbares Erfassen der Stimmung als meiner Stimmung, es wird im Genießen unmittelbar dieses »Mein« gefühlt. Auf allen Gebieten des Erlebens finden sich diese spezifischen »Meinbetonungen« und dementsprechend auch der Genuß daran, den wir als den eigentlichen Selbstgenuß von anderen Genüssen scheiden wollen. Der eine genießt nicht etwa, daß ihm das Gedicht, das er schreibt, so gut gelingt, sondern wie fein er dies Gedicht macht, der andere, wie liebenswürdig er ist, der Dritte genießt alles, was er

sagt, mit der Betonung, wie geistvoll er rede, und der Vierte genießt in solcher Weise seine Haltung, sein Auftreten.

Natürlich findet sich dies Genießen des »Selbst« nicht nur in den Fällen des Betrachtungsgenusses, sondern ebenso des Spielgenusses, des Tätigkeitsgenusses usw. und die erwähnten Fälle gehörten auch solchen Bereichen an. Es gibt alle möglichen Grade solchen »Selbst«genusses – es gibt ganz harmlose Arten, bei denen diese »Selbst«betonung gar nicht sonderlich herausgehoben ist, und andere, bei denen das, was wir mit Selbstgefälligkeit bezeichnen, deutlich ausgeprägt ist. Die unpointierte Art kann z. B. bei den Geschicklichkeitsspielen vorliegen. Was ich bei solchen Spielen etwa genieße, bei denen ein Ball in ein Loch hineingebracht werden muß, ist nicht etwa der Umstand, daß der Ball ins Loch hineingelangt, denn dazu brauchte ich ihn ja nur in das Loch hineinzulegen – ich genieße auch nicht die Tätigkeit des Werfens, wie ich etwa das Sichdehnen und Sichrecken genieße, denn diese Tätigkeit ist keine prinzipiell andere, wenn ich neben das Loch treffe, als wenn ich mittenhineintreffe; es ist der Genuß der Geschicklichkeit, der bei diesen Spielen im Vordergrunde steht. Nun wird in den meisten Fällen wohl diese Geschicklichkeit objektiv genossen – auch wenn ein anderer die Geschicklichkeit hat, mag sich der Genuß einstellen. Aber oft genug ist es doch auch Genuß an meiner Geschicklichkeit. Soweit an solchen Spielen der Ehrgeiz beteiligt ist oder beteiligt sein kann, steht auch der Selbstgenuß in Frage, und so ist schon aus diesem Grunde der ästhetische Genuß in solchen Fällen ausgeschlossen. Psychologisch machen auch die reinen Hasardspiele keine Ausnahme, bei denen doch in Wirklichkeit ein Selbstkönnen nicht vorkommt. Der Hasardspieler, der gewinnt, sieht den »Zufall« doch oft genug als eine Art von persönlicher Macht an, als eine Schicksalsmacht, die ihn bevorzugt hat, die ihre Lieblinge hat, – er hat gewonnen, weil er er selbst ist – nicht aus irgendwelchen außerhalb liegenden Gründen – nicht, weil es ihm »zugefallen« ist.

Es gibt noch eine andere Weise, wie im Spielgenuß der Selbstgenuß darin stecken kann und bei vielen Menschen auch darin steckt. In vielen Spielen übernimmt jeder der Mitspieler eine Rolle, er begibt sich seines sonstigen Seins, verzichtet darauf Frau oder Mann, Herr oder Diener zu sein, und fühlt sich als Rollenführer. Und dies Eine-Rolle-spielen kann dem Ich einen besondern Akzent verleihen. Besonders Kinder fühlen in einer solchen Rolle ihre Wichtigkeit; daß sie selbst eine solche Spielrolle führen, erhöht das Selbstbewußtsein und wird genossen. Läge der Genuß in der Spannung des

Spieles, nicht in der eigenen Durchführung einer Rolle, so müßte das Zusehen genügen, um diesen Spielgenuß zu haben. Zuweilen sind wir ja auch mit solchem Zusehen zufrieden — beim Akrobaten, beim Schach etwa —, wobei freilich oft genug durch Einfühlung in einen der Mitspielenden der Genuß des Die-Rolle-führens wieder hereinkommt. Ganz deutlich aber tritt bei Kindern der Genuß daran, selbst seine Sache zu führen, und der Genuß, seine eigene Wichtigkeit hierin zu fühlen, hervor: Sie wollen nicht zusehen, sondern selbst mitspielen. Nicht das Würfeln selbst macht ihnen Freude, sondern daß sie selbst in einer Spielrolle beteiligt sind.

Von diesen einfachen Formen des »Selbst«genusses führt der Weg zu den oft ans Pathologische streifenden Genüssen des Selbstgefälligen, der in allen Erlebnissen immer nur sich selbst genießt.

Es sind zwei verschiedene Formen des Genusses seiner selbst, die in den verschiedenen erwähnten Fällen sich finden. Das eine ist der reflektive Genuß am Selbst, wo das Selbst im Objekt des Genusses darinsteckt. Indem der Genießende etwas tut, ist er auf sein eigenes Ich zurückbezogen, bewundert und genießt es: »Was bin ich doch für ein Kerl«. Im andern Falle ist es die Ichfärbung des Erlebens selbst, die genossen wird. Die Kinder, die sich in einer Rolle fühlen, sie als i h r e Rolle fühlen und genießen, genießen die Ichfärbung des Erlebnisses. Die Hysterische pflegt alles mit jener Ichzugehörigkeitsbetonung zu erleben, die nichts Reflexives an sich hat, sondern eine bestimmte Art des Sichfühlens bedeutet. So ist die erstere Form ein genießendes Erfassen der Zugehörigkeit eines Objekts zum Selbst, die letztere ein Sichfühlen.

Aber beide Formen dieses I ch genusses haben nichts mit dem ästhetischen Genuß zu tun. Es ist gerade eine spezifische Eigenheit alles ästhetischen Genusses, daß das »Selbst« im Sinne desjenigen, das gerade m i r zugehört, ausgeschaltet ist. Gewiß ist aller Genuß ichbeteiligt, ichzentriert, und damit auch der ästhetische Genuß. Aber das Ich, von dem hier die Rede ist, ist einfach das erlebende Ich; es hat nichts zu tun mit jener Seite des Ich, die alles ihm Zugehörige als »mein« erlebt, jenes spezifische Ich, das sich allen anderen Seiten am Ich als stellungnehmend entgegensetzt. Diese Seite des Ich wird im ästhetischen Genuß nicht genossen, sie ist überhaupt ausgeschaltet im ästhetischen Erleben. Auch wenn ich eigene Erlebnisse ästhetisch genieße, die Stimmung etwa, so genieße ich den G e h a l t der Stimmung der Sehnsucht, der Trauer, nicht daß i ch es bin, der sehnsüchtig oder traurig ist. Die Selbstvergessenheit, die man dem ästhetischen Genuß im Gegensatz zu manch anderen Genüssen zu-

schreibt, und die nicht mit dem Vergessen alles übrigen Lebens verwechselt werden darf, wie sie sich in jedem Genuß findet, bedeutet, daß das Selbst vom ästhetischen Genuß ausgeschlossen ist. Diese Selbstvergessenheit ist ein Moment, das im »willenlosen Anschauen« Schopenhauers darinsteckt, denn alles Wollen geht gerade von jenem stellungnehmenden und possessiven Ich aus, das bei allem ästhetischen Genießen fehlt. Auch die Selbstvergessenheit gehört mit zu den Bestandstücken des »interesselosen Wohlgefallens« Kants, auf das wir noch zurückkommen werden.

6.

Wir sind noch nicht zu Ende mit denjenigen Momenten, die den Genuß zu einem außerästhetischen machen, selbst wenn die Fülle des Gegenstandes betrachtet wird. Ich entdecke etwa in einer Gemäldeausstellung unter lauter unbekannten Landschaften die Darstellung des Isartales bei München. Oder ich finde unter den unbekannten Gemälden eines, das ich schon früher gesehen habe; dann pflegt sich ein eigentümlicher Genuß beim Auftauchen des bekannten Bildes einzustellen. Es ist kein ästhetischer Genuß, aber es ist doch Genuß in der Betrachtung der Fülle. Denn gerade die Fülle des Bildes, die Darstellung, ist es — nicht sein Inhalt —, der diese Bekanntheitsqualität trägt.

Ein Beispiel anderer Art: Wir erwähnten, daß der Genuß an erotischen Stoffen oft genug rein gegenständlich ist, so daß die Einstellung auf die Fülle fehlt — es ist keineswegs notwendig, daß dem so ist. Diejenigen, die die lüsternen Frauengestalten der Rokokomaler, eines Boucher etwa, erotisch genießen, betrachten sicherlich ebenso gut die Fülle des Gegenstandes wie die, welche einen rein ästhetischen Genuß daran haben. In beiden Beispielen genügen unsere bisherigen Angaben über den ästhetischen Genuß nicht, um den Genuß als außerästhetischen charakterisieren zu können.

Man spricht im Fall des Bildes, das mich als bekannt anstrahlt, oft vom Genuß am Wiedererkennen. In der Tat ist es kein Genuß am Wiedererkennen. Ich brauche das Bild gar nicht wieder zuerkennen, nicht zu identifizieren, um diesen Genuß zu haben. Das Anstrahlen geht dem Wiedererkennen voraus und kommt ohne es vor. Der Genuß ist auch ebensowenig richtig bezeichnet, wenn man ihn Genuß an der Bekanntheit nennt. Nicht daß die Landschaft bekannt ist, bereitet mir Genuß — es ist kein Sachverhaltsgenuß, sondern das bekannte Bild schickt einen warmen Strahl der Vertrautheit in mich hinein, der dem fremden Bild vollkommen fehlt, und eben dieses Anstrahlen genieße ich.

Wenn ich genau prüfe, was eigentlich hier vorliegt, so ist es etwas typisch Anderes als beim ästhetischen Genuß. Der vertraute Gegenstand gleitet in der Auffassung in mich hinein; die Aufnahme in der Auffassung des Ich ist es, der sich der Gegenstand anschmiegt. Ich genieße nicht eigentlich den Gegenstand, wie im Ästhetischen, in seinen Eigenschaften und Gefühlscharakteren, sondern ich genieße das Mirvertrautsein des Gegenstandes. Dieses Mirvertrautsein ist nicht nur objektiv betrachtet eine Relation zu mir, eine Beziehung zwischen mir und dem Gegenstand, auch phänomenologisch steckt das Ich im Erleben der Vertrautheit. Denn diese Vertrautheit ist nicht einfach ein Charakter am Gegenstand, wie etwa die Heiterkeit der Farbe oder die Feierlichkeit eines Wortes, sondern sie ist außerdem noch etwas, das zugleich in Beziehung zu mir erfaßt wird. Schon im Erfassen liegt eine Beziehung zum Ich vor, nicht erst im Genusse – im Erfassen ist schon dies dem Ich sich Anschmiegen, das in das Ich Eingehen vorhanden.

Natürlich ist in die Vertrautheit in noch höherem Maße eine Beziehung zum Ich eingeschlossen, wenn zugleich auch der Inhalt des Vertrauten selbst zu mir in Beziehung steht. Hierher gehört z. B. der Genuß, den viele Leute haben, ihren Namen gedruckt zu sehen – sei es auch in dem indifferenten Zusammenhang einer Fremdenliste.

Überall ist in solchen Fällen schon in der Auffassung des Gegenstandes selbst – nicht erst im Genuß – ein Angreifen am Ich vorhanden, das im Ästhetischen fehlt. Der ästhetische Genuß an einem Bilde etwa, ist sachlich: die Auffassung, die Betrachtung selbst enthält keine Momente, die zum Ich in Beziehung stehen, nichts, was nicht im Aufgefaßten selbst liegt. Zunächst wird der Gegenstand rein sachlich aufgenommen, und dann erst strahlen die Momente in das Ich ein, werden von ihm genossen. Der Unterschied zwischen Vertrautheitsgenuß und ästhetischem Genuß liegt also darin, daß beim ästhetischen Genuß im Auffassen selbst keine Ichbeziehung liegt. In mancher Hinsicht ähnlich steht es mit dem sexuell orientierten Genuß im Anblick eines Körpers. Zwar glaube ich nicht, daß an dem ästhetischen W e r t des menschlichen Körpers das Erotische gänzlich unbeteiligt ist, aber deshalb ist dennoch das erotische G e n i e ß e n als solches streng vom ästhetischen geschieden: Und auch hier ist es die Ichbeziehung alles Erotischen, die mangelnde Sachlichkeit in der Betrachtung, die solch erotisches vom ästhetischen Genießen der Einstellung nach scheidet. Diese mangelnde Sachlichkeit ist freilich nicht richtig bezeichnet, wenn man sagt, im Erotischen liege stets ein Begehren, während das Ästhetische die Begehrungslosigkeit kenn-

zeichne. Für die groben Formen sexuellen Genießens beim Anblick eines schönen Körpers mag das zutreffen. Aber gerade jene groben Formen sind nicht die für die Analyse schwierigen. Wo sie eintreten, wird das Ästhetische bestenfalls als Vorwand nach außen hervorgekehrt, aber von dem Erlebenden selbst wird solches Genießen kaum mehr ästhetisch angesehen. Aber es giebt auch schwankendere Formen solch erotisch-ästhetischen Genießens: Sehr viele, die sich jene Kunstblätter von Bouchers liegender Frau oder Tizian-Giorgiones Venus anschaffen — »begehren« nicht etwa die auf dem Bild dargestellten Frauen, sie glauben wirklich ästhetischen Genuß zu haben, wo nur Rudimente davon vorliegen. Ein wirkliches Begehren tritt nicht ein, nur dasjenige, was den Ausgangspunkt jenes Begehrens bildet: Eine innere Interessiertheit am Gegenstande, die eine rein sachliche und damit ästhetische Betrachtung unmöglich macht.

Damit nun sind wir, wie schon verschiedentlich im Laufe dieser Untersuchung an ein Problem gelangt, das schon vor Kant — vor allem aber seit Kant die Gemüter beschäftigt hat, das Problem der Interesselosigkeit im ästhetischen Verhalten.

7.

Kants Behauptung, daß das ästhetische Wohlgefallen »ohne alles Interesse« sei, ist keineswegs eindeutig. Zunächst definiert er (§ 2 Kritik der Urteilskraft): »Interesse wird das Wohlgefallen genannt, das wir mit der Existenz eines Gegenstandes verbinden.« Wir halten uns zunächst an diese Definition (und sehen in unseren Überlegungen vollkommen davon ab, daß diese Eigentümlichkeit das Wohlgefallen am Schönen von dem Wohlgefallen am Angenehmen und am Guten scheiden soll). Wir können dann, ohne im Sinne Kants einen Fehler zu begehen, für unsere Zwecke statt des Wohlgefallens den Genuß einsetzen, denn Kant trennt beide Erlebnisse nicht. So ist zunächst behauptet, daß der ästhetische Genuß niemals Genuß an der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes ist, ja daß die Existenz des genossenen Gegenstandes für den Genuß vollkommen gleichgültig ist. Wir können dieser Anschauung vollständig zustimmen: Wir hatten früher schon gesehen, daß der Phantasiegenuß ebenso groß sein kann wie der Genuß in der Wahrnehmung, daß solcher Phantasiegenuß auch keineswegs voraussetzt, daß die phantasierten Gegenstände als existierende angenommen werden — daß also die Vorstellung der Existenz des Gegenstandes indifferent ist für den Genuß. Freilich galt dies für alle Arten des Genusses, soweit sie nicht Genuß an dem Bestand eines Sachverhalts sind, also nicht für den ästhetischen Genuß allein.

Aber Kant fügt sofort seiner Definition eine Anmerkung bei, die das Problem auf ein neues Gebiet schiebt. Er fährt nämlich fort: »Ein solches (Wohlgefallen) hat daher immer zugleich Beziehung auf das Begehrungsvermögen, entweder als Bestimmungsgrund desselben, oder doch als mit dem Bestimmungsgrund desselben notwendig zusammenhängend.« Damit ist ein neues Moment in die Diskussion hineingeworfen: Die Beziehung des ästhetischen Genusses zum Willen; und erst diese Verbindung macht es überhaupt verständlich (wenn sie es auch nicht rechtfertigt), daß Kant von »Interesse« in diesem Zusammenhang spricht; denn in seiner Definition des Interesses selbst weicht Kant aufs äußerste vom gewöhnlichen Sprachgebrauch ab; niemand würde auf den Gedanken kommen zu behaupten, die Freude, daß mein Freund kommt (ein Wohlgefallen, das sich mit der Existenz des Gegenstandes verbindet), sei voll Interesse, nicht aber der Genuß an einer komischen Situation. Die auf Kant folgende Literatur hat denn auch — nach dem Vorgang Schopenhauers — vor allem im »interesselosem Wohlgefallen« die Beziehung des ästhetischen Genusses zum Willen diskutiert.[1] Für Kant stellt sich die Beziehung der Vorstellung von der Existenz eines Gegenstandes zum Willen also folgendermaßen dar: Wenn wir Genuß oder Freude an der Vorstellung haben, daß wir das große Los wirklich gewonnen hätten, so wird diese Freude der Bestimmungsgrund, uns das Gewinnen zu wünschen, es zu begehren — während der ästhetische Genuß bei dem reinen Genuß am Inhalt der Vorstellung stehen bleibt, keine Begierde nach der Existenz rege macht. Das unterscheidet etwa für Kant den Genuß des Schönen vom Genuß des Angenehmen: »daß nun ein Urteil über einen Gegenstand, wodurch ich ihn für angenehm erkläre, ein Interesse an demselben ausdrücke, ist daraus schon klar, daß es durch Empfindung eine Begierde nach dergleichen rege macht«.

Auch hier können wir Kant beistimmen, soweit er vom ästhetischen Genusse spricht, wenn man seine Anschauung nur richtig erfaßt. Kant will gewiß nicht leugnen, daß tatsächlich der ästhetische Genuß Begierden aller Art auslösen kann. Der Maler, der sich ein herrliches Gemälde vorstellt und in seiner Vorstellung genießt, wird begreiflicherweise den Wunsch haben, seine Phantasie auf die Leinwand zu bannen, ebensowohl wird der Genuß desjenigen, der dies Gemälde ausgeführt sieht, die Begierde nach seinem Besitze rege

1) Die Interpretation der Interesselosigkeit nach der gegenständlichen Seite hin, etwa als zusammenhängend mit der Intensität des ästhetischen Wertes (vgl. z B. J. Cohn, Allgemeine Ästhetik, S. 30), muß ich hier außer Betracht lassen.



machen können. Aber solche Zusammenhänge sind nur psychologisch tatsächlich und indirekt – sie gehen rein die psychologische Wirkung des Genusses an.

Dagegen gibt es eine innere, nicht nur tatsächliche Beziehung zwischen der Freude an der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes und dem Wunsch, diese Vorstellung in die Wirklichkeit überzuführen. Aus der Freude in der Vorstellung, aus dem Gedanken wie schön es wäre, wenn ich dieses Stück besäße, wächst der Wunsch sinngemäß heraus – nicht nur psychologisch tatsächlich. Und solch innerer Sinneszusammenhang besteht auch, wenn es tatsächlich bei dieser Vorstellung dieser Existenz bleibt und zu gar keinem Begehren kommt, wenn aus psychologischen Gründen die inneren Beziehungen des Sinnes sich nicht auswirken.

Es wäre also gegen Kants Bestimmung nichts einzuwenden, solange wir wiederum nur bei dem ästhetischen Genuß bleiben und nicht weiterfragen, ob wirklich der Unterschied des Wohlgefallens am Schönen, von dem am Angenehmen und Guten in solchen Momenten besteht, und ob die angegebenen Bestimmungen nicht auch noch auf andere Genüsse zutreffen, als auf den ästhetischen Genuß allein.

Aber Kant selbst ist oft genug von seinen eigenen Bestimmungen abgewichen. Er verwendet sowohl den Begriff des Interesses verschiedentlich in einem andern Sinn als in dem definierten (so z. B. wenn er sagt: »ein jeder muß eingestehen, daß dasjenige Urteil über Schönheit, worin sich das mindeste Interesse mengt, sehr parteilich und kein reines Geschmacksurteil sei«). Und ferner nimmt er auch die Beziehung des Willens zum interessierten Genuß zuweilen ganz anders, als es nach den Anfangsbestimmungen erlaubt wäre (so, wenn er sagt: »alles Interesse setzt Bedürfnis voraus« oder: »was das Interesse der Neigung beim Angenehmen betrifft, so sagt jedermann: Hunger ist der beste Koch, und Leuten von gesundem Appetit schmeckt alles, was eßbar ist« – Fälle also, in denen der Genuß dem Willen folgt, nicht, wie es nach Kant sein müßte, sein Bestimmungsgrund ist).

Das macht es verständlich, daß in die Diskussion über Kants Wohlgefallen ohne Interesse alle möglichen Bedeutungen von Interesse mit einbezogen wurden, die sich nicht an Kants Definition anschlossen, und alle möglichen Beziehungen des Willens zum Genuß erörtert wurden.[1] So wollen auch wir im folgenden ganz absehen von Kants

1) Eine gute Übersicht der verschiedenen Deutungen von Kants »Wohlgefallen ohne Interesse« gibt V. Basch, Essai critique de l'esthétique de Kant. Paris 1896.



Bestimmungen darüber, wie der ästhetische Genuß zum Interesse und zum Begehren steht, und dies Verhältnis ohne Rücksicht auf Kant rein sachlich diskutieren.

Wir müssen uns dabei von Kants merkwürdiger Interessedefinition vollkommen losmachen: Das Phänomen des Interesses kann nicht als eine besondere Art des Wohlgefallens angesprochen werden, wie es Kant tut. Daß ich den Krieg zwischen zwei Staaten mit »Interesse« verfolge, besagt nicht, daß ich ihn mit Wohlgefallen verfolge. Ebensowenig steht Interesse in irgendeiner Beziehung zur Vorstellung einer Existenz des Gegenstandes. Ich kann Interesse haben an dem Inhalte meiner Phantasien, ohne irgendwelche Rücksicht auf die Vorstellung ihrer Wirklichkeit, und das Interesse an der Mathematik ist weder Interesse in der Vorstellung der Existenz der Mathematik, noch an der Existenz der Mathematik selbst. Natürlich kann ich auch Interesse an der Existenz eines Gegenstandes haben, etwa Interesse daran, daß die Eisenbahnverbindungen von meiner Heimat nach meinem Wohnorte gute sind usw.

Interesse hat also weder mit Wohlgefallen noch mit Existenz etwas zu tun – sondern ist zunächst eine eigene Form der Stellungnahme des Ich zu den Gegenständen. Ich kann einen Menschen »mit Interesse« betrachten und »ohne Interesse«. Nichts Inhaltliches ändert sich dann in meiner Betrachtung – aber meine gesamte innere Stellung zum Gegenstande wird eine andere. Wenn ich erfahre, daß ein Herr, den ich sehe, ein mir wohlbekannter Schriftsteller ist, so sehe ich ihn auf einmal mit »Interesse« an – ich sehe ihn »mit anderen Augen« an, es verändert sich dabei die Art, wie sich der Gegenstand mir gibt, wie er mir aufleuchtet, und es verändert sich auch meine innere Stellung zu ihm. Der Gegensatz dieses Begriffes von Interesse ist die Interesselosigkeit, die Gleichgültigkeit gegenüber den Dingen – während der Gegensatz zu Wohlgefallen nicht Gleichgültigkeit, sondern Mißfallen ist.

In einem gewissen weitesten Sinn ist schon alle gefühlsmäßige Einstellung von »Interesse« begleitet: Im Genießen, im Sichfreuen über etwas, im Traurigsein über etwas, auch im Zornigsein liegt ein gewisses Interesse für den Gegenstand. Es ist dann einfach der Gegensatz dessen, was mich berührt und was mich nicht berührt, mich kalt läßt. Wenn der Eine sagt, daß ihm ein bestimmter Mensch sympathisch oder unsympathisch sei, ihn ärgere oder erfreue, so erwidert der andere vielleicht darauf, daß ihn dieser Mensch viel zu wenig interessiere, als daß solche Stellung möglich sei: So ist für *alle* innere Stellung zu einem Menschen ein *gewisses* Interesse an ihm notwendig.

Aber von eigentlichem Interesse für etwas reden wir doch erst dann, wenn diese innere Anteilnahme ein gewisses Mindestmaß überschreitet, wenn gerade »das Interesse haben für« dem Erlebnis eine besondere Interessefärbung gibt.[1] Wir reden erst dann davon, daß wir Interesse für eine Arbeit hätten, wenn die innere Anteilnahme als Erlebnis deutlich heraustritt, während natürlich jede intensivere Beschäftigung mit einer Sache einen gewissen Grad von Interesse voraussetzt; wenn auch vielleicht das Interesse an einer Sache zunächst durch das Interesse für etwas anderes, das damit zusammenhängt, veranlaßt ist, das Interesse für die Beschäftigung mit einem Berufe, dadurch, daß man sich von ihm pekuniären Erfolg verspricht usw. Wie groß das Maß überhaupt verfügbaren Interesses ist — das ist bei den verschiedenen Menschen verschieden. Wie es Menschen gibt, die fast alles mit Interesse tun, die die geringfügigste Aufgabe voller Interesse anpacken, so wird das Interesse anderer nur von ganz wenigen Dingen aufgeweckt. Und ebenso wechselt dasjenige, wofür das Interesse vorhanden ist, nach Anlage, Erziehung usw. Wir analysieren dies allgemeine Interessephänomen, das eine Reihe von Problemen in sich birgt, nicht weiter.

Von diesem allgemeinsten Phänomen des Interesses spalten sich nun andere ab, die wir ebenfalls als »Interesse« bezeichnen. Wir sprachen soeben von Interesse als innerer Anteilnahme, vom Interesse **für** etwas, für Kunst oder Politik, für Altertümer oder für das Sammeln von Schmetterlingen. Man redet aber auch davon, daß man Interesse **an** etwas habe, in ganz speziellem Sinn. Es hat jemand Interesse **für** Pferderennen, aber er hat kein Interesse daran, daß gerade dies bestimmte Pferd gewinnt (d. h. er hat z. B. nicht auf dieses Pferd gewettet). Wir wollen in diesem zuletzt erwähnten Sinne von »Interessiertsein« und »Uninteressiertheit« reden — nicht von »Interesse haben« und »Interesselosigkeit«. Interesselose Menschen sind oft gar nicht die »uninteressiertesten« Menschen.

Hiermit kommt eine neue Betonung in das Moment des Interesses herein. Nicht mehr das einfache »mit Interesse« Ergreifen des Gegenstandes ist die Interessiertheit, sondern das Ergreifen wegen irgend einer spezielleren Beziehung des Gegenstandes zu mir, etwa wegen eines Nutzens, den ich mir davon verspreche, eines Vorteils, den ich davon habe. Das Interesse, das ich an dem Gegenstande nehme,

1) Interesse im weiteren Sinne war natürlich auch dort bei Ritooks Versuchen (Zeitschrift für Ästhetik, 5. Bd., S. 367) vorhanden, wo trotz Interesselosigkeit der ästhetische Gegenstand gefiel. Es fehlte nur das Interesse im spezifischen Sinne.



stammt in solchen Fällen nicht rein aus ihm, nicht aus der rein inneren Beschäftigung mit ihm — ich erfasse nicht einfach den Gegenstand mit Interesse, sondern er gewinnt sein Interesse an irgendeiner Beziehung zu mir aus Zweckerwägungen z. B., wobei der Zweck wiederum ein auf mich selbst bezüglicher ist, nicht ein rein sachlicher. Das Interesse für Armenpflege ist ein rein sachliches, uninteressiertes, nicht aber das für den eigenen Ruhm.

So kommt man dazu, ein interessiertes Interesse einem uninteressierten entgegenzustellen. Im uninteressierten Interesse steckt, daß der Gegenstand selbst vermöge seiner Natur mich festhält — im interessierten Interesse, daß der Gegenstand sein Interesse entweder von seiner Beziehung zum Selbst gewinnt oder durch seine Beziehung zu irgend etwas anderem (dem Nutzen etwa), das aber selbst wiederum wegen seiner Bedeutung für das Ich — für jenes Ich, das wir das »Selbst« nannten — Interesse hat.

Wir kommen hier auf die Unterschiede zurück, die wir bei dem Genusse der eigenen Stimmung gemacht hatten: Das Ich, das Interesse hat für bestimmte Dinge, ist einfach das erlebende, das auffassende Ich. Das Ich, das *interessiert* ist, dagegen ist jenes Ich, das begehrt, von dem die »Mein«betonung herrührt, das Ich, dessen Wichtigkeit der Selbstgefällige fühlt — das »Selbst«, wobei dies selbstische Interesse keineswegs egoistisch im engeren Sinne zu sein braucht.

Welche Rolle spielen die beiden Arten von Interesse im ästhetischen Genuß? Es ist selbstverständlich, daß wir für dasjenige, das wir ästhetisch genießen, Interesse haben müssen, und daß der ästhetische Genuß wächst, je mehr innere Anteilnahme, solches Interesse am Gegenstande vorhanden ist, den wir betrachten. Je mehr wir uns für den Stoff und seine Behandlung »interessieren«, desto leichter wird sich der Genuß an ihnen einstellen können, desto wirksamer werden die genußbegründenden Momente. Es ist kein Zufall, daß die Poesie das Thema der Liebe in immer neuen Variationen behandelt und so das starke Interesse ausnutzt, das die meisten Menschen diesem Stoff entgegenbringen, während dort, wo dieses Interesse fehlt, mit dem Interesse an den »langweiligen Liebesgeschichten« auch der ästhetische Genuß an ihnen zu fehlen pflegt. Wo der Stoff schon an sich geeignet ist, allgemein dies Interesse zu erwecken, wo man sich nicht darauf verläßt, daß der Einzelne vermöge seiner *speziellen* Interesserichtungen das Interesse schon mitbringt, da reden wir von »interessanten« Stoffen. So gilt wohl allgemein der Inhalt von Nietzsches Werken an sich schon als interessanter, als ein Buch über formale Logik.



Muß also hier die Antwort gegeben werden, daß der ästhetische Genuß (oder vielmehr die ästhetische Betrachtung im Genuß) in dieser Hinsicht keineswegs »interesselos« sei, so wird das Problem weit komplizierter, wenn man fragt, ob der ästhetische Genuß interessiert sei oder nicht.

In einer Hinsicht ist aller Genuß »interessiert», im Gegensatz zur Freude, wie wir schon bei früherer Gelegenheit sahen. Wir bezeichneten damals die Freude als desinteressiert, weil sie sich auf den Gegenstand richtet, weil die Lustmomente an dem Gegenstandserfassen selbst haften. Dagegen ist aller Genuß »interessiert«, ist eine Ichaffiziertheit, die Lust heftet sich an das Ich, steckt im Ich — aller Genuß war in diesem Sinne »Selbst«genuß. So müssen wir also sagen: Der Genuß als solcher ist in jedem Fall »interessiert«, also auch im Falle des ästhetischen Genusses.

Hier wurde von der Interessiertheit des Genusses selbst gesprochen. Es ist eine vollkommen andere Frage, ob im Betrachten, im Erfassen des Gegenstandes eine Ichbeziehung, eine Interessiertheit steckt. Und hier muß die Antwort lauten: Der ästhetische Genuß schließt jede Art von Interessiertsein am Genußobjekt aus.

Zunächst scheiden alle Fälle der Interessiertheit an einem Gegenstande wegen des Nutzens, den ich davon habe, des Vorteils, den ich mir davon verspreche, also wegen irgendeines Motivs, überhaupt aus den Genußmöglichkeiten aus, und damit auch aus aus dem ästhetischen Genusse. Wenn jemand interessiert ist am Steigen der Fleischpreise, weil er Viehproduzent ist, so kann er sich gewiß freuen über dies Steigen der Preise, weil er sich ansehnlichen Gewinn erhofft. Er kann auch Genuß haben an diesem Steigen der Preise, aber wie wir sahen, motiviert die Tatsache, daß er sich ansehnlichen Gewinn erhofft, diesen Genuß nicht, sondern ist die Ursache dieses Genusses, vielleicht auch die Genußquelle. Dennoch ist dieser Genuß nicht Genuß rein an diesem Gegenstande, nicht uninteressierter Genuß, sondern der Gegenstand bezieht das Interesse, das er für mich hat, aus dem Nutzen, den er mir bringt. Also wenn auch nicht der Genuß selbst — so wenig hier wie sonst — motiviert, sondern motivlos ist, so ist doch das Interesse an diesem Gegenstande motiviert aus dem Gewinne heraus, den er aus dem Steigen der Fleischpreise erwartet. Der ästhetische Genuß dagegen verlangt, daß auch das Interesse am betrachteten Gegenstande nicht weiter motiviert ist, daß es einfach Interesse an diesem Gegenstand ist. So muß es im ästhetischen Genuß ein vollkommen »unmotiviertes« Interesse sein, und damit nach der Richtung des Nutzens hin vollkommen uninteressiert. Das

ist der erste Sinn des Satzes: daß die ästhetische Betrachtung »uninteressiert« sein müsse: Das Interesse am Gegenstande muß unmotiviert sein.

Aber auch wenn das Interesse am Gegenstande des Genusses nicht motiviert ist, kann es dennoch interessiert sein; immer dann interessiert, wenn schon irgendwie im Erfassen des Gegenstandes eine Beziehung zum Selbst darinsteckt. In allen solchen Fällen wird die Ichaffiziertheit nicht rein von der Aufnahme des Gegenstandes aus erregt werden, sondern aus jener Beziehung zum Selbst her wird das Ich affiziert.

In ganz verschiedener Weise nun kann schon im Erfassen des Gegenstandes die Beziehung auf das Selbst darinstecken. Das Genußobjekt als solches kann die Beziehung zu mir enthalten. Wir können es genießen, wie geschickt wir sind – man kann es genießen, was für ein Kerl man ist.

Wir fanden ferner, daß beim Genuß an Erlebnissen das Erlebnis schon »selbst«-tangiert sein kann, der Genuß ein Genuß an einer bestimmten Art sich zu fühlen ist (Genuß der Stimmung als eigener).

In diesen beiden Fällen war das Selbst irgendwie am Aufbau des Gegenstandes beteiligt – in anderen dagegen spielt das Selbst nur durch die Weise, wie der Gegenstand zu mir steht, in die Auffassung hinein: Die Landschaft, die mir vertraut ist, enthält als Landschaft nichts vom Selbst in sich. Dennoch sind wir in ihrem Betrachten nicht uninteressiert – es ist hier die Art, wie sie sich als zu mir gehörig präsentiert und von mir erfaßt wird, worin der interessierte Genuß gründet.

Anders wieder beim Angenehmen und beim Erotischen. Wir müssen in solchen Fällen dreierlei unterscheiden: Einmal – um es am Beispiele zu verdeutlichen – den Genuß einer Speise, wenn man lange gehungert hat. Hier gründet der Genuß nur zum Teil im Geschmack der Speise selbst, zum größeren Teil aber darin, wie die Speise meinen Hunger befriedigt. Es ist also weniger Genuß *an* der Speise als Genuß *in* der Befriedigung des Hungers, und solcher Genuß ist im höchsten Maße interessiert. Wenn grobsinnliches Begehren durch den Anblick eines schönen Körpers befriedigt wird, so steht solcher Genuß auf derselben Stufe der Interessiertheit.

Aber beim Genuß von Speisen ist außer solchem Genuß in der Stillung des Hungers noch ein Doppeltes möglich: Wir kosten die Speise, wir kosten den Wein – es ist ein reines Gegenstandserfassen, so uninteressiert wie der Anblick eines Landschaftsgemäldes. Aber

wir können die Speise auch schmecken, den Wein schlürfen, uns im Erfassen ihrem angenehmen Reiz überlassen und dann liegt schon im Erfassen die Interessiertheit; wir lassen uns durch ihre Annehmlichkeit affizieren, wie wir von einem lauen Bad unseren Körper umkosen lassen. Dann ist nichts mehr vom uninteressierten Kosten vorhanden, das wir zum ästhetischen Genuß im weiteren Sinne rechnen dürfen – es ist ein rein sinnlicher Genuß. Und zu dieser Art von Genuß werden wir auch das erotisch-genießende Anschauen eines schönen Körpers rechnen müssen, im Gegensatz zum ästhetisch-uninteressierten, das alle Qualitäten des Körpers, auch die erotischen, sachlich gegenständlich erfaßt.

Diese Beispiele aus unseren früheren Untersuchungen können illustrieren, was gemeint ist, wenn wir den ästhetischen Genuß als Genuß im uninteressierten Betrachten der Fülle des Gegenstandes bestimmen. Nicht etwa als interesseloses Betrachten; im Gegenteil ein hohes Interesse ist Voraussetzung intensiven Genießens. Und weiterhin darf das Beiwort uninteressiert nicht auf den Genuß selbst bezogen werden: Das Betrachten muß uninteressiert sein, nicht der Genuß. Denn Genuß aller Art ist, wie wir sahen, vermöge seiner Ichaffiziertheit stets interessiert.

Diese Überlegungen erlauben uns nun auch Stellung zu nehmen zu der von Kant angeschnittenen Frage der Beziehung von Genuß und Wollen. Was alles tatsächlich an Begehrungsmomenten mit dem Genuß verknüpft sein kann, interessiert uns so wenig wie es Kant interessierte. Daß der ästhetische Genuß an einem Kunstwerk zum Besitz anreizen kann, daß der ästhetische Genuß eines schönen Körpers zum Motiv sexuellen Begehrens werden kann – das mag den Gegnern Kants ohne weiteres zugegeben werden (so wie es auch Kant zugeben würde). Nietzsche, der sich gegen Kant und Schopenhauer wendet, behauptet auch nicht mehr als solche tatsächliche Beziehung zwischen Genuß und Begehren[1]: »Aber gesetzt, daß Schopenhauer hundertmal für seine Person recht hätte, was wäre damit für die Einsicht ins Wesen des Schönen getan? Schopenhauer hat eine Wirkung des Schönen beschrieben, die willen-kalmierende, ist sie auch nur eine regelmäßige? Stendhal, eine nicht weniger sinnliche, aber glücklicher geratene Natur als Schopenhauer, hebt eine andere Wirkung des Schönen hervor: »Das Schöne verspricht Glück«, ihm erscheint gerade die Erregung des Willens (»des Interesses«) durch das Schöne der Tatbestand«.

1) Nietzsche, Genealogie der Moral, Taschenausgabe, Bd. 8, S. 410.

Aber die Frage, die uns interessiert ist nicht die, wie psychologisch in diesem oder jenem Menschen Genuß und Wille zu einander stehen, sondern wie wesensgesetzlich der Zusammenhang zwischen Genuß und Begehren beschaffen ist — vor allem, ob im ästhetischen Genusse selbst ein Begehren steckt.

Auch hier können wir auf Früheres zurückgreifen: Aller Genuß ist Aufnahme, Hingabe, Passivität — wir hatten in dieser Hinsicht gerade den Genuß allem Wollen gegenübergestellt. So liegt im Genuß schon seinem Wesen nach das Schweigen der Aktivität und damit des Willens, nicht nur im ästhetischen Genuß. Noch stärker aber als in anderen Genüssen fehlen die Willensmomente im ästhetischen Genuß. Es liegt kein inneres Ansichreißen des Genußgegenstandes im ästhetischen Genuß, es fehlt jenes raffende Begehren stürmischen Genießens. Es fehlt aber auch jene wesensgesetzliche Verknüpfung des Wollens mit dem Gegenstand des Genusses, wie wir sie bei den Genüssen an der Vorstellung von der Existenz eines Gegenstandes fanden, wo der Genuß an der Vorstellung, daß mein Freund käme, den Wunsch, diese Vorstellung in Wirklichkeit überzuführen, mit sich führt. Wir finden also: Im ästhetischen Genuß fehlt die Aktivität sowohl als Bestandteil des Gegenstandserfassens, als auch als wesensgesetzliche Folge des Genusses. Ebenso aber fehlt jene Beziehung zur Aktivität, wie sie in einer Reihe von interessierten Genüssen ohne weiteres gegeben ist. Überall, wo der Genuß ein Genuß in der Befriedigung eines Triebes, eines Wollens, eines Begehrens ist — da muß natürlich ein Trieb, ein Wollen, ein Begehren notwendig der Befriedigung vorausgehen. Und endlich liegt im erotisch-interessierten Betrachten eines schönen Körpers und damit auch im erotisch-interessierten Genuß die wesensgesetzliche Tendenz, in das sexuelle Begehren überzugehen. Im ästhetischen Genuß dagegen fehlen die Willensmomente aller Art: Sowohl diejenigen, die in der Aktivität anderer Genüsse, wie diejenigen, die in ihrer Interessiertheit gründen.

Diese Uninteressiertheit und diese Willenlosigkeit des ästhetischen Genießens ist es, was zusammen mit dem Aufgehen des stellungnehmenden Ich im genießenden die »Selbstvergessenheit« des ästhetischen Genusses ausmacht, die nicht mit »Ichvergessenheit«, dem Fehlen des Ichbewußtseins identifiziert werden darf: Jenes aktive Selbst, das will, das interessiert ist, das Stellung nimmt, gibt sich auf zugunsten des Gegenstandes in reiner Betrachtung; während vom Ichbewußtsein doch ein Moment, die Ichaffiziertheit, die der Gegenstand erweckt, vorhanden ist. Mit Recht hat Schopenhauer wieder und immer wieder betont, wie selten dieser Zustand der Ausschaltung des Selbst eintritt

— wie selten all unsere Interessen schweigen, damit das willenlose Anschauen eintreten kann. Gewiß ist es eine Übertreibung Schopenhauers, daß die meisten Menschen, die »Fabrikware der Natur«, überhaupt nicht ästhetisch genießen können, weil sie nicht imstande sind, ihren Willen zum Schweigen zu bringen; aber so viel ist sicherlich richtig, daß eine ganze Anzahl begünstigender psychologischer Umstände im Menschen zusammentreffen müssen, damit einem Kunstwerk gegenüber, das schwer zugänglich ist, solch willenloses Anschauen zustande kommt. Und es mag sein, daß es mehr Menschen gibt, als wir gewöhnlich annehmen, denen solche innere Loslösung von ihren Interessen, solches Zum-Schweigen-bringen des Willens fast niemals gelingt. Daß sie niemals in jenen Zustand gelangen, den Schopenhauer mit so enthusiastischen Worten geschildert hat: »Das ist der schmerzenslose Zustand, den Epikuros als das höchste Gut und als den Zustand der Götter pries; wir sind für jenen Augenblick des schnöden Willensdranges entledigt, wir feiern den Sabbat der Zuchthausarbeit des Wollens, das Rad des Ixion steht still.«

Nur in zwei Momenten könnte man eine entfernte Beziehung des Genusses zum Willen erblicken: Einmal darin, daß in allem Genuß eine Tendenz zum Festhalten des Genusses liegt, so wie in allen Lusterlebnissen die Tendenz steckt, in ihnen zu beharren, sie innerlich weiterzuleben: »Denn alle Lust will Ewigkeit.« Aber diese Tendenz wird erst im Moment des Aufhörens als wirksam erlebt — und dann ist »Tendenz« noch nicht einmal ein Streben, geschweige denn ein Begehren oder Wollen. Und nicht viel anders steht es mit dem zweiten Moment: Es besteht in jener inneren Zuneigung, jener inneren Hinneigung, die wir zu dem Objekt unseres ästhetischen Genusses fühlen können — in jener inneren Stellung des Sichangezogenfühlens durch das Gemälde, das wir ästhetisch genießen. Aber auch jene »Neigung« zeigt nur entfernt eine Verwandtschaft mit manchen Momenten, die sich auch zuweilen im Wollen und Begehren finden — sie ist weit entfernt selbst ein Wollen oder Begehren zu sein.

8.

Die Angabe, daß das ästhetische Genießen ein Genießen in der uninteressierten Betrachtung der Fülle des Gegenstandes ist, scheint mir das Minimum dessen anzugeben, was verlangt ist, damit sich der ästhetische Genuß einstellen kann. Nicht als ob damit das Wesen des ästhetischen Genusses erschöpft sei — es läßt sich so wenig erschöpfen, wie das Wesen irgendeiner anderen letzten phänomenologischen Tatsache.

Freilich gilt dies Minimum nur für den ästhetischen Genuß im weiteren Sinne. Der ästhetische Genuß an ästhetischen Werten enthält noch mancherlei, das ohne genaue Untersuchung der ästhetischen Werte nicht verständlich gemacht werden kann. Aber der ästhetische Genuß am Wein, an eigenen Stimmungen usw. – sie verlangen als Vorbedingung nichts weiter als die charakterisierte Art der Einstellung. Gewiß ist selten genug der ästhetische Genuß so einfach konstruiert, daß nicht über dies Minimum hinaus noch mancherlei in ihm enthalten wäre – aber diese Untersuchung sollte sich unserer Grundabsicht nach nur auf das Minimum des zum ästhetischen Genuß Erforderlichen beschränken.

Dennoch könnte man zweifelhaft sein, ob die angeführten Merkmale des ästhetischen Genusses wirklich ausreichen, um die ganz verschiedenartige Schätzung verständlich zu machen, die Ethik und populäre Meinung dem ästhetischen Genuß anderen Genüssen gegenüber zuteil werden lassen. Strenger Rigorismus hat freilich von jeher den ästhetischen Genuß mit anderen Genüssen zusammengeworfen: Ihm war Genuß und Genuß dasselbe; er verpönte Theater und Musik ebenso, wie Sport und Spiel und gestattete kaum den ästhetischen Genuß, wenn ein höherer Zweck ihn rechtfertigte; die Musik durfte gerade noch in den Dienst des Gesangs zur Ehre Gottes gestellt werden, aber sie ward als Selbstzweck nicht geduldet.

Die kulturelle Auffassung unserer eigenen Zeit hat den ästhetischen Genuß losgelöst von seiner Verquickung mit anderen Genüssen. Und heute pflegt man dem ästhetischen Genuß eine ebenso hohe Schätzung in der öffentlichen Meinung zuzuwenden, wie man die übrigen Genüsse als etwas Indifferentes oder gar Verwerfliches beiseite schiebt – als Erlebnisformen, die jedenfalls nicht ethisch positiv gewertet werden.

Woher der Genuß – aller Genuß – so tief in der Meinung der Rigoristen steht, davon sprachen wir. Es ist die Passivität und Ichaffiziertheit alles Genießens, was sie verabscheuen, und in der Tat bildet nach dieser Seite auch der ästhetische Genuß keine Ausnahme.

Die H o c h s c h ä t z u n g des ästhetischen Genusses liegt nach einer anderen Richtung: Sie gründet sich nicht in erster Linie auf die Eigenschaften des Genusses selbst, sondern auf die Gegenstände, auf die er sich richtet. Und da wird deutlich, daß zunächst nur der Genuß an ästhetischen Werten solche Hochschätzung genießt. Vom Wertgesichtspunkt betrachtet pflegen wir den ästhetischen Genuß, der sich nicht auf Werte stützt, eher den sinnlichen Genüssen beizuzählen als den ästhetischen. So wird der ästhetische Genuß am Weine, so wird der

Genuß an eigenen Stimmungen meist nicht mit hineinbezogen in die Wertschätzung des Ästhetischen. Und deutlich kann man an den Übergangsformen sehen, daß sich — je nachdem ein Wertfühlen in ihnen steckt oder nicht — auch die gefühlsmäßige Wertung des Genusses verändert. Es besteht so z. B. heute die Tendenz, den Geschmack an Damentoiletten in den Bereich des Wertästhetischen mit hineinzuziehen — ihn aus dem rein sinnlichen Reiz der Kleidung zur Ausgestaltung ästhetischer Werte überzuführen. Und sofort hat in Künstlerkreisen der ästhetische Genuß an solchen Toiletten eine Färbung erhalten, die ihn an der Hochschätzung des ästhetischen Genusses teilnehmen läßt.

Daß der Genuß an ästhetischen Werten solcher Hochschätzung sich erfreuen darf, liegt an bestimmten Gesetzmäßigkeiten der allgemeinen Wertlehre: Das innerliche Sich-einem-Wert-überlassen, wie es sich im ästhetischen Wertgenuß findet, repräsentiert ebenso selbst einen Wert, wie das innerliche Sich-einem-Unwert-überlassen einen Unwert darstellt. Diese Gesetzmäßigkeiten, die auf allen Wertgebieten sich wiederfinden — sie können hier nur gestreift werden —, verschaffen allem ästhetischen Wertgenuß von vornherein einen Wert, der eben denjenigen Genüssen, die nicht Wertgenüsse sind, nicht zukommt. So hat auch der ästhetische Genuß an ästhetischer Dutzendware noch immer etwas von diesem Werte des ästhetischen Wertgenusses.

Solcher Wert kommt also allem ästhetischen Wertgenusse zu — ganz gleich, wie er im einzelnen beschaffen ist. Aber es ist ohne weiteres klar, daß die Größe dieses Wertes abhängig ist von der Tiefe der Werte, auf die sich der ästhetische Genuß gründet. Auch der Genuß an einer Operettenmelodie, auch der Genuß an einem leichten Witzwort ist ästhetischer Genuß, so gut wie der Genuß an einer Brucknerschen Symphonie oder am Don Quixote des Cervantes; aber die Werte, die in ihnen verkörpert sind, sind so verschieden an Tiefe und Gehalt, daß fast die Vergleichsmöglichkeit fehlt. Dennoch ist — wir betonen es nochmals — der Genuß an der Operette, am Witzwort, solange in ihnen überhaupt ästhetischer Wert steckt, Genuß an ästhetischen Werten und nimmt deshalb immer noch am Wert des Wertgenusses teil. Aber wenn man von dem Werte des ästhetischen Genusses gewöhnlich redet, wenn man es als selbstverständlich ansieht, daß etwa die Erziehung zum Kunstgenuß zu etwas Wertvollem erzieht, so denkt man vor allem an den Genuß an t i e f e n ästhetischen Werten.

Daß das Genießen tiefer ästhetischer Werte selbst einen Wert darstelle, hat man seit alten Zeiten dunkel gefühlt, nur hat man



diese Tatsache meist falsch aufgefaßt. Man setzte Wert und moralischen Wert gern einander gleich, suchte irgendwie nach etwas »Moralischem« im engeren Sinne, das man mit dem ästhetischen Genusse verknüpfen könne. Vom »Moralischen« steckt natürlich im ästhetischen Wertgenuß selbst nichts. So schob man denn den Wert des ästhetischen Genusses von seinem Eigenwerte weg auf seine Wirkung, als ob er erst durch seine Wirkung wertvoll würde. Entweder auf die unmittelbare Wirkung, die noch im Genußleben selbst steckt — er erhebe, befreie, reinige im Erleben —, oder auf seine mittelbare, er veredele, mache menschlich besser, vornehmer, tiefer. Von Aristoteles bis auf unsere Tage hat man den Wert des Ästhetischen in solch unmittelbarer Wirkung des ästhetischen Genusses gesucht, und von Plato bis zu Schiller und Tolstoij hat man den Wert des ästhetischen Genusses aus seiner moralischen Wirkung beweisen oder aus seiner unmoralischen bestreiten zu müssen geglaubt.

Daß unmittelbar im ästhetischen Genießen eine innere Erhebung, Befreiung darin steckt, ein Hinausgehobensein aus dem Alltag, ist sicherlich richtig. Aber das ist ein Wert ganz anderer Art als der, von dem wir hier sprechen — ein Wert, der auch sonst häufig genug vorkommt: Das Erhobensein bei einer ernsten Feier, das geistige Entrücktsein in der Hingabe an eine wissenschaftliche Arbeit, die feierliche Stimmung eines Sonnenaufgangs stehen in einer Linie mit solchem Entrücktsein im Genuß. Und zudem ist es ein ganz anderer Sinn — wir kommen noch auf ihn zurück —, in dem man vom Wert solcher Erlebnisse spricht, als der, in dem man den eigentlichen ästhetischen Wertgenuß an einer Symphonie zu werten pflegt, von dem wir hier einzig sprechen. Er bezieht nicht erst seinen Wert aus den psychischen Einstellungen, zu denen er Anlaß gibt, sondern er trägt diesen Wert in sich als Hingabe an tiefe ästhetische Werte.

Weniger noch als dies unmittelbare Erleben kann die eigentliche moralische Wirkung für den Wert des ästhetischen Genusses verantwortlich gemacht werden. Man sucht sie zuweilen im Negativen, darin, daß im ästhetischen Genuß alle schlechten Antriebe schliefen, daß man von allen egoistischen Trieben im ästhetischen Genusse befreit ist. Gewiß ist in diesen Hinweisen etwas gesehen, das wir noch zu besprechen haben werden, aber es geht nicht an, rein auf das Fehlen aller schlechten Antriebe den moralischen Wert des ästhetischen Genusses gründen zu wollen. Solche Begründungen sind der Ausfluß jener von Nietzsche oft verspotteten Ethik, daß Gutsein und nichts Böses Tun eigentlich dasselbe sei; aber aus negativen Momenten wächst an sich noch keine Bewertung heraus.

Meist pflegt man deshalb auch lieber von den positiven moralischen Wirkungen des ästhetischen Genusses zu reden, die seinen Wert begründen sollen. Aber bei der Annahme solcher moralischen Wirkung des Ästhetischen ist der Wunsch der Vater des Gedankens. Wie weit der ästhetische Genuß tatsächlich veredelt, ist eine offene Frage, die nur eingehende psychologische Analyse entscheiden kann. Jedenfalls besteht keinerlei Wesenszusammenhang zwischen ästhetischem Genuß und Veredlung. Eher umgekehrt: Es können vielleicht bestimmte ästhetische Werte nur von sehr veredelten Menschen erfaßt werden — vielleicht gelingt die Ausschöpfung mancher Tiefen dramatischer Werke Goethes nur dem Veredelten —, aber in solchen Fällen ist die Veredlung Vorbedingung und nicht Folge des ästhetischen Genusses. Es ist auch gewiß zuzugeben, daß der ästhetische Genuß veredelnd wirken kann. Aber oft genug hat die Erfahrung gelehrt, daß intensives Aufgehen in ästhetischen Genüssen, vor allem in musikalischen Genüssen, Verweichlichung, menschliche und moralische, zur Folge hat. Doch auch bei solcher Wirkung wird der Genuß an einer Beethovenschen Symphonie seinen hohen Wert *in sich* behalten. Es ist keine Erhöhung, sondern eine Degradation des Kunstgenusses, wenn man seinen Wert abhängig macht von den zufälligen moralischen Wirkungen, die er auslöst.

Aber auch hier wieder müssen wir uns hüten, das Streben nach dem Träger eines Wertes von vornherein für besonders wertvoll zu halten, das Streben nach ästhetischem Genuß von vornherein höher zu bewerten als das Streben nach anderen Genüssen. Was bei anderen Genüssen bedenklich macht, ihre Passivität und Lust in der Ichaffiziertheit, ist ja beim ästhetischen Genuß ebenso vorhanden, und das Erstreben des ästhetischen Genusses mag vielleicht gerade durch diese Momente motiviert sein und nicht durch das Verlangen nach *tiefen ästhetischen* Werten.

Neben dem Wert des ästhetischen Genusses selbst, als *Hingabe* an tiefe ästhetische Werte steht der Wert der *Persönlichkeit*, die solchen Genuß zu erleben fähig ist. Es ist ganz selbstverständlich, daß dazu, tiefe Werte fühlen und genießen zu können, eine tiefe Persönlichkeit gehört. Die oberflächlichen ästhetischen Werte eines Tingeltangelliedes bedürfen keiner ästhetisch veredelten Persönlichkeit, um sie aufzunehmen, ja, stoßen eine ästhetisch tiefe Persönlichkeit vielleicht ab. Sexueller Genuß, Sportgenuß — sie erfordern nicht viel mehr als das normale Funktionieren des psychisch-physischen Lebens — der tiefe ästhetische Genuß verlangt eine Persönlichkeit, die reich und tief genug ist, diese Werte zu erfassen. So geht diese Art von Wertung,

die sich auf die Werte gründet, nicht nur auf den Genuß als Erlebnis einer Persönlichkeit, sondern auch auf die Persönlichkeit selbst, die solche Werte erfaßt.

Bei der Bewertung der Persönlichkeit, die solchen tiefen Genuß erlebt, ist nun auch ein Moment von Interesse, das für den Wert des ästhetischen Genusses als solchen nicht in Betracht kam. Wir lehnten es ab, den Wert des ästhetischen Genusses daraus zu begründen, daß selbstische Antriebe darin fehlten. Aber jetzt, wo die Persönlichkeit bewertet werden soll, die genießt, wo der Genuß nicht als Einzelerlebnis, sondern in seiner Bedeutung für die Persönlichkeit in Betracht kommt, hat auch die Wertung des Negativen einen guten Sinn. Solche Bewertung bedeutet hier, daß wir in der ästhetischen Betrachtung Momente auszuschalten pflegen, die sonst unser Leben beherrschen. Ästhetischer Genuß war Genuß in der uninteressierten Betrachtung der Fülle des Gegenstandes: Sowohl in der Uninteressiertheit als in der Betrachtung der Fülle liegt ein positives Moment der genießenden Persönlichkeit. Nicht jeder ist im stande, von seiner Interessiertheit zugunsten der reinen Betrachtung abzusehen. Hierher gehört das oft angeführte Beispiel des Bauern, der seine Äcker und Wiesen nur auf ihren Nutzen hin, nicht ästhetisch betrachten kann, die Beispiele jener Allzuhäufigen, die nicht imstande sind, ein Aktbildnis oder gar einen nackten menschlichen Körper unerotisch, uninteressiert zu genießen — sie alle vermögen nicht, den Wert in sich zu verkörpern, der in solcher Sachlichkeit liegt. Freilich findet jener »Sachlichkeitswert« der Persönlichkeit im konkreten Erleben nur dann seine Stelle, wenn nicht gerade der Gegenstand es verlangt, interessiert, außerästhetisch betrachtet zu werden. Wer bei einem Brand, bei dem er helfen könnte, es vorzieht, ästhetisch den Brand zu genießen, oder wer die Züge eines Sterbenden betrachtend ästhetisch studiert — bei dem werden wir keinen besonderen Wert in solch »uninteressierter Betrachtung« des Gegenstandes erblicken. Die Bewertung geht nur auf die allgemeine Fähigkeit zu solcher Einstellung, nicht darauf, ob die Einstellung im konkreten Falle berechtigt ist oder nicht.

Von dem Wert des Ästhetischen sprachen wir, soweit er unmittelbar von den ästhetischen Werten der Gegenstände herrührt. Der ästhetische Genuß kam dabei nicht seinen charakteristischen Eigenschaften nach, sondern nur als Genuß an gewissen Gegenstandsbestimmtheiten, an den ästhetischen Werten in Betracht.

Der Genuß, der von dem Erfassen tiefer ästhetischer Werte herrührt, trägt eben hierdurch schon den Charakter des Tiefen,



Ernsten an sich: Es ist die »Qualität der Tiefe«, die wir ehemals besonders hervorhoben, als wir von der Genußtiefe sprachen, die ihren Ursprung in der Werttiefe des ästhetischen Gegenstandes hat.

Die Wertung des ästhetischen Genusses hatten wir bisher nur in ihrer Beziehung zu den Werten des Genußgegenstandes betrachtet. Aber man kann auch den ästhetischen Genuß rein als das Erlebnis, das er in sich ist, bewerten, abgesehen von dem, was ihm von den ästhetischen Gegenständen aus zuwächst. Man pflegt ja auch Erlebnisse selbst auf ihren Wert zu vergleichen: So pflegt man über den Wert der Reue rein als Erlebnis zu diskutieren, ganz abgesehen von dem Wert oder Unwert der Tat, die man bereut. So preist man denn auch z. B. die Tiefe oder die »Intensität« des ästhetischen Genußlebens gegenüber der Oberflächlichkeit, der Flachheit, mit der wir sonst unser Leben hinzubringen pflegen. Zum Teil mag mit solcher Tiefe des ästhetischen Genusses auch jene gemeint sein, die aus dem Erfassen tiefer Werte herstammt; aber die Frage läßt sich jedem ästhetischen Genusse, nicht nur dem ästhetischen Wertgenusse gegenüber stellen, und ist demnach prinzipiell unabhängig von jenen Eigenschaften des Genusses, die mit dem Gegenstandswerte zusammenhängen.

Lipps hat die Tiefe als eine Eigenschaft alles ästhetischen Genusses bezeichnet. Soll diese Behauptung einzig auf den Wertgenuß gehen und nichts weiter besagen, als daß schon durch solches Werterfassen dem Genuß eine gewisse Tiefe zuwächst, so können wir ihr zustimmen. Uns aber interessiert hier die weitere Frage, ob, abgesehen vom Wertgenuß, allem ästhetischen Genuß Tiefe zukomme. Man wird diese Frage verneinen müssen (wofern man davon absieht, daß in gewissem Sinne nach unseren früheren Feststellungen jeder Genuß als tief bezeichnet werden darf): Der ästhetische Genuß an Farben und Tönen mag außerordentlich tief sein, aber er muß es nicht sein; und es gibt sehr tiefen und sehr wenig tiefen Genuß an Gedichten, Bildwerken, Musikstücken.

Wenn nun aber der ästhetische Genuß tief ist – in welchem Sinne pflegt er es zu sein? Wir hatten früher mancherlei Bedeutungen der Genußtiefe unterschieden, und all diese Bedeutungen kommen in der Tat hier in Betracht. Der Genuß kann an der Tiefe des Ich angreifen – und deshalb tief sein. Der Genuß am Faust ist tiefgehend in diesem Sinne gegenüber den Knittelversen des Hans Sachs. Er kann von den Tiefen des Ich herkommen – aller ästhetische Genuß tut es bis zu einem gewissen Grade, denn wir identifizieren uns mit allem ästhetischen Genuß. Freilich läßt

diese Identifikation Unterschiede des Gewichts zu: wir assimilieren uns bald mehr, bald weniger diesem Genusse, wir gehen bald mehr, bald weniger in ihm auf. Und endlich pflegt man auch in den verschiedenen Bedeutungen der Genußintensität, die wir früher auseinandergehalten haben, von Genußtiefe zu reden.

Endlich aber kann der ästhetische Genuß auch tief sein, im Sinne der Qualität des Genusses, und zwar in anderer Weise als in der Bedeutung jener Tiefenqualität, die vom Genuß an tiefen Werten herstammt. Denn auch derjenige ästhetische Genuß, der nicht Wertgenuß ist, der Genuß an eigenen Erlebnissen zeigt solche Tiefe: So kann der Genuß an der eigenen Stimmung, der Wehmut oder der Trauer, ernst, tief und bedeutsam sein. Freilich wird auch in diesem Sinne der Genuß an tiefen ästhetischen Werten im allgemeinen tiefer sein als an oberflächlichen: der Genuß an Beethovens Adelaide tiefer als der Genuß eines Gassenhauers. Aber selbst bei vollem Erfassen des Wertes braucht in diesem Sinne der tiefere Wert nicht auch den tieferen Genuß zu begründen. Denn – das ist das Wesentliche – diese Genußtiefe ist weniger vom Gegenstand als von der Einstellung des Ich abhängig, das den Genuß erlebt, und wechselt demgemäß mit Persönlichkeit, Tagesdisposition usw.

Der Nachdruck liegt hier auf dem Ich, das im Genießen den Gegenstand erfaßt. Wenn ich tief genießend die Abendstimmung erfasse und dann leicht tändelnd ein Witzwort genieße, so liegt der Unterschied vor allem darin, daß ich das eine Mal ernst und gewichtig und bedeutsam eingestellt bin, das andere Mal leicht, innerlich unernst, vielleicht frivol. Diese Einstellung des Ich, nicht als Einstellung auf bestimmte Gegenstände hin, sondern als Art des Sichumschauens, die bald schwer und gewichtig, bald leicht und heiter sein kann, bald weit und sicher, dann wieder eng und klein, ist hier das Wesentliche. Gewiß ist es der Gegenstand, der solche Einstellungen verlangt, das Witzwort andere als die Tragödie, venezianische Farbenfreude andere als die Ruhe antiker Bildwerke. Aber es bleibt doch meine Art des Aufnehmens, die alles Erleben färbt und ihm seinen Charakter erteilt. So ist auch ein wesentliches Moment in dieser Genußtiefe, daß meine innerliche Gesamteinstellung eine tiefe, ernste, erhobene und gehobene ist, und daß diese Gesamteinstellung das Moment des Genusses, das in der Affiziertheit des Ich liegt, vertieft und durchsetzt. So ist es niemals eine reine Qualität des Genießens allein, sondern stets auch das Moment der Icheinstellung, das in dieser Genußtiefe darinsteckt.

Aber diese Form der Genußtiefe findet sich bei allen möglichen Genüssen, nicht nur beim ästhetischen: das tiefe Genießen des

Glückes – die Tiefe feierliche Stunden tragen sie ebenso in sich, wie der Genuß am Tragischen. Nur daß bei den anderen Genüssen es weit weniger der Gegenstand ist, der vom Ich diese Einstellung verlangt. Bei dem ästhetischen Genuß ist indirekt auch diese Genußtiefe von der Werttiefe des Gegenstandes abhängig – niemand, der die Neunte Symphonie wirklich genießt, wird sie anders als tief genießen können; bei außerästhetischen Genüssen dagegen ist es in weit höherem Maße die eigene spontane Einstellung, die dem Erleben Tiefe oder Oberflächlichkeit, Leichtigkeit oder Schwere verleiht. Der Umschlag des Wetters und der Wechsel der Jahreszeiten – Arbeit und Ruhe – die Beziehung zu den Menschen und zu uns selbst – es liegt an der eignen Einstellung, wie wir sie erleben. Aber da der Gegenstand uns nicht dazu zwingt, so pflegen wir von uns aus nicht die Einstellung der Tiefe an die Dinge heranzutragen. Nur in Ausnahmefällen pflegt unser Alltagsleben von jener Tiefe getragen zu sein, wie sie vielen ästhetischen Genüssen *ihrer Natur nach* eignet: Der ästhetische Gegenstand fordert von uns eine Tiefeneinstellung, zu der wir vielleicht sonst niemals gelangt wären. Und so reißt uns das ästhetische Leben heraus aus unserer sonstigen gleichmäßigen Einstellung, erfüllt das Ich mit seiner Tiefe, wie sie gewiß auch sonst bedeutsamen Erlebnissen eignen mag, die uns aber doch gar selten im Leben begegnen. Das ist ein weiteres Moment in jener »Erhöhung des Lebensgefühls«, die man dem ästhetischen Genuß zuschreibt, und die ein wesentliches Moment in seiner Bedeutung für unser Leben ausmacht.

Es sind also zwei ganz verschiedenartige Wertungen, von denen aus wir dem ästhetischen Genuß als Erlebnis Wert zusprechen. Als Wertgenuß hat er den Wert der Hingabe an ästhetische Werte – einen um so höheren, je tiefer die Werte sind, die im Betrachten des Gegenstandes erfaßt werden. Und durch solche Tiefe der ästhetischen Gegenstandswerte wächst dem Genuß selbst die Qualität der Tiefe zu.

Aber daneben steht eine andere Bedeutung der Tiefe, die nicht von den ästhetischen Werten, sondern von der Tiefeneinstellung des Ich herrührt – und damit verknüpft sich eine andersartige Wertung des Genusses. Es ist eine ganz spezifische Bewertung innerhalb der Welt des Bewußtseins, die sich darin verrät, daß wir tiefe Erlebnisse höher bewerten als oberflächliche, leichte.

Aus alledem wird es jetzt verständlich, woher die besondere Schätzung des ästhetischen Genusses rührt. Nicht wegen der Wirkungen moralischer oder irgend welcher Art, die man sich davon verspricht,

wertet man ihn — sondern wegen der Werte, die er in sich selbst trägt. Der ästhetische Wertgenuß ist wertvoll wegen der Hingabe an den hohen Wert des ästhetischen Genusses, die in ihm liegt — ästhetischer Genuß aller Art wegen der Loslösung von der Interessiertheit und dem selbstischen Interesse — aller tiefe ästhetische Genuß eben wegen des Bewußtseinswertes dieser Tiefe. Wo man bei anderen Genüssen mit Vorliebe das Negative betont, das Fehlen der Aktivität, läßt man beim ästhetischen Genuß das Auszeichnende und Bedeutsame, den Wert in den Vordergrund treten. Das allem Genuß Gemeinsame verschwindet hier hinter dem Wesentlichen und Eigentümlichen, das nur dem ästhetischen Genuß zukommt.

Die Körperempfindungen.

Nur einen Anfang soll diese Untersuchung bedeuten für die Erforschung des Problems des ästhetischen Genusses — keinen Abschluß. Denn es war ein ganz beschränktes Problem, mit dem sich unsere Untersuchung befaßte: Herauszufinden, welche Momente es sind, die den ästhetischen Genuß auf der Erlebnisseite konstituieren — das war die Aufgabe. Bei dieser engen Fragestellung fielen nicht nur alle gegenständlichen Probleme, soweit sie nicht unbedingt gestreift werden mußten, unter den Tisch — nicht nur alle kausalpsychologischen Erörterungen — nicht nur der ganze tatsächliche Verlauf des ästhetischen Genießens, wie ihn z. B. Dessoir [1] oder Emma von Ritook [2] untersucht haben, sondern auch bestimmte Probleme der rein phänomenologischen Sphäre: So vor allem das Problem: auf welchen erlebten Momenten, auf welchen erlebten Funktionen beruht der Genuß? Wenn z. B. Groos recht hat, daß der ästhetische Genuß auf innerer Nachahmung beruhe, so ist dieser Vorgang innerer Nachahmung etwas, das zwar nicht selbst Bestandteil des eigentlichen Genusses ist — inneres Nachahmen ist noch nicht Genießen, sondern ein Erlebnis, auf dem aller Genuß beruht. Wir haben dagegen nur festgestellt, wie das Genußobjekt im Genuß erfaßt werden muß; aber die Frage, wie sich im Erleben das Genußobjekt für uns aufbaut, und wie der Genuß von solchen aufbauenden Momenten abhängt — diese Frage stellten wir nicht: Ob es durch Einfühlung geschieht, ob durch innere Nachahmung — ob etwa durch bestimmte Augenbewegungen die Anschauung der Linie sich für uns konstituiert usw., und ob der Genuß irgendwie abhängig ist von solchen, den Gegen-

1) Archiv f. system. Philosophie, V. Band.
2) Zur Analyse der ästhetischen Wirkung, Ztschr. f. Ästh., V. Bd.



stand im Erleben aufbauenden Momenten. Und ebensowenig untersuchten wir etwa die gesamte Gefühlswelt, die sich an das Erleben des Gegenständlichen anschließt, ohne doch eigentlich ein Bestandteil des Genußerlebens im engsten Sinne zu sein: Nicht die Teilnahmegefühle, die wir den Gegenständen und Personen gegenüber erleben; die Gefühle des Mitleids, die Freude mit den Personen eines Dramas, die Angst für diese Personen, nicht das Problem des »Mitstrebens« mit und in der dorischen Säule – und ebensowenig zogen wir die inhaltlichen Erlebnisse des ästhetischen Genießens mit in den Kreis der Betrachtung: Die tragischen Stimmungen, die Spannung, die Stellungnahme im Genuß, wie sie z. B. im Humor vorliegt usw. Solche Beschränkung war notwendig, um den eigentlichen Kern des Genußerlebens einmal klar herauszuarbeiten und aus der sachlich und methodisch gleich nachteiligen Verschlingung zu lösen, in die ihn die bisherige Forschung verstrickt hat.

Nur ein Problem muß noch erörtert werden: Es muß nach der Rolle gefragt werden, die die Körperempfindungen im ästhetischen Genuß spielen: Denn gerade die Körperempfindungen sind für die meisten Forscher nicht nur Momente, auf denen der ästhetische Genuß beruht, sondern sie bilden für sie Bestandteile des Genusses selbst: Daß es mir weit um die Brust wird, daß es mir den Rücken herunterrieselt, daß bestimmte Empfindungen in den inneren Organen auftreten – das scheint den meisten Ästhetikern mit zum ästhetischen Genuß zu gehören. Über das Wie gehen freilich die Meinungen weit auseinander: Von den extremen Anhängern der James-Langeschen Theorie, die überhaupt alle Gefühle in Organempfindungen auflösen wollen, bis zu Lipps hin, der in solchen Organempfindungen nichts sehen will als Begleiterscheinungen des Genusses, die selbst nicht am Genuß beteiligt sind, finden sich alle Abstufungen in den Anschauungen vertreten.

Es pflegt wenig Klarheit im allgemeinen darüber zu herrschen, wo die Probleme eigentlich liegen: Schon die Grundfragen, ob der ästhetische Genuß ein Genuß an Körperempfindungen ist oder ob er irgendwie aus Körperempfindungen besteht, ob sie irgendwie in ihn eingehen, pflegen nicht geschieden zu werden.

Daß der Genuß nicht Genuß an Körperempfindungen sein kann, folgt aus allem, was wir bisher fanden: Der Genuß an einer Farbe, an einer Statue ist Genuß an dieser Farbe, an dieser Statue und nicht Genuß an Körperempfindungen.[1] Die Anhänger der James-

1) Das hat Lipps des öfteren hervorgehoben: Vgl. z. B. Th. Lipps, Dritter ästhetischer Literaturbericht III., Archiv f. syst. Philosophie VI. Bd.



Langeschen Theorie müßten sich, so lange sie konsequent wären, dieser Anschauung anschließen: Wenn aller Genuß wie jedes Gefühl aus Körperempfindungen besteht, so ergibt es gar keinen Sinn, ihn Genuß an Körperempfindungen sein zu lassen. Es wäre sonst aller Genuß ein Komplex von Körperempfindungen, die sich auf Körperempfindungen bezögen.

Die zweite Frage, ob vielleicht der Genuß auf Körperempfindungen beruhe, ob etwa der Genuß an einer Linie sich auf die Ausführung bestimmter Augenbewegungen im Entlanggleiten der Linie gründe, hatten wir von unseren Betrachtungen ausgeschieden.

So bleibt also einzig für uns die Frage, inwieweit die Körperempfindungen am Genußerleben selbst beteiligt sind. Freilich kann für solche Beteiligung der eigentliche Akt des Genießens, soweit er vollkommen frei von Zustandsgefühlen ist, nicht in Betracht kommen: Er ist ein rein »geistiges« Erleben, wie wir es früher analysiert haben. Daß die Funktion des Genießens nichts von Körperempfindungen in sich enthält, ist wohl der Grund, daß Lipps zu seiner strikten Ablehnung der Körperempfindungen als Bestandteilen des Genusses kommt — sie gehen nicht in die Funktion des Genießens ein, sie sind für diese Funktion höchstens Begleiterscheinungen.

Nur für das Genußerleben im weiteren Sinne, das auch die Zustandsgefühle mit einschließt, ist die Frage nach der Beteiligung der Körperempfindungen überhaupt sinnvoll. Freilich wird auch hier der eigentliche Ichzustand, das was die Rührung zur Rührung, das Erhobensein zum Erhobensein macht, ein reiner Ichzustand sein und kein Komplex von Körperempfindungen. Aber bei solchen Zustandsgefühlen bei Rührung, Erhobensein, Ergriffensein, scheinen die Körperempfindungen in der Tat einen wesentlichen Bestandteil des Erlebens zu bilden: Echte Rührung ist nicht denkbar, ohne daß es mir in die Kehle steigt. »Reue und Bekümmernis um Vergangenes ist nicht bloß ein sittliches Verdammungsurteil, das innerlich ausgesprochen, von der Seele nur vernommen wird; die Erschlaffung unserer Glieder, die mindere Größe des Atmens, die Beklemmung der Brust, vielleicht im Ärger selbst die krampfhaften Verengerungen der Bronchien und die aufwürgende Bewegung der Speiseröhre, die den Bissen im Munde stocken macht, zeigen, wie auch die leibliche Organisation symbolisch ein Verschmähtes, unter dessen Druck sie seufzt, auszustoßen versucht« (Lotze). Ob freilich solche Empfindungen Teile des betreffenden Erlebnisses sind, oder nur sehr enge Begleiterscheinungen, die demnach das Gesamterleben mit konstituieren helfen — darüber ist durch solche Angaben noch nichts entschieden.

Zunächst ist es ein Problem, wie eine enge Einheit zwischen Gefühlen und Empfindungen überhaupt möglich ist. Denn nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch der Psychologie sind Empfindungen etwa Farben und Töne, also gegenständliche Inhalte, während als Gefühle subjektive Inhalte unseres Seelenlebens, wie Trauer, Freude, Liebe, Haß, angesehen werden. Wie kann ein Erlebnis aus Erlebnissen beider Erlebnisarten, aus Gegenständlichem und Subjektivem, in inniger Einheit bestehen? Die Schwierigkeit liegt vor allem in der angeführten Auffassungsweise der Psychologie. Es besteht phänomenologisch gar kein Grund, sie beizubehalten. Soll unter »Empfindung« überhaupt etwas verstanden werden, das für mein Erleben noch etwas von der Subjektivität des Psychischen in sich enthält, so ist nicht einzusehen, weshalb man Farben und Töne überhaupt als Empfindungen bezeichnet. Sie sind Objekte für mich, für mein Auffassen, so gut wie Menschen und Blumen; und was auch die kausale Betrachtung über ihr Entstehen lehren mag, sie bleiben dennoch für mein Bewußtsein Objekte, die als von meinem Auffassen unabhängig erlebt werden. In »Empfindung« dagegen liegt irgendwie die Subjektivität noch mit eingeschlossen. Wenn man daher wohl mit einer gewissen Berechtigung das Aufnehmen von Farben und Tönen als ein »Empfinden« bezeichnen kann, so paßt der Ausdruck »Empfindung« dagegen auf Töne und Farben selbst keineswegs, sie sind höchstens »Gegenstände des Empfindens«.

Dagegen läßt sich sehr wohl z. B. von Geschmacksempfindungen reden, und in einem etwas anderen Sinne auch von Tastempfindungen. Wir kommen hier auf das früher schon erörterte Problem der »Leiblichkeit« der Eindrücke bestimmter Sinne zurück. Wir sprachen damals davon, daß bei manchem dieser Eindrücke das Bewußtsein der Berührung von Körper und Gegenstand sich eindrängt, so bei Getast, Geschmack, in gewissem Sinn auch beim Geruch. Es liegt demnach in solcher »Berührung« ein Doppeltes: Einmal erfasse ich in einem Geschmacks- oder Tasteindruck ein Gegenständliches: die Härte des Stahls und die Süße des Zuckers z. B., und diese Momente sind keine Empfindungen, sondern genau so adäquat erfaßte Gegenstände wie das Blau des Himmels. Und daß ich sie in meinen Empfindungen erfasse, macht sie ebensowenig zu Empfindungen wie durch das »Sehen« die Farbe selbst zur Empfindung wird oder der Mensch, den ich sehe. In der »Berührung« liegt aber noch ein Zweites außer dem Erfassen des Berührten. Nehme ich die Härte des Stahles wahr, so habe ich gleichzeitig ein Erlebnis in den Fingerspitzen, eben das, was die Popularpsychologie der fünf Sinne als

»Gefühl« zu bezeichnen pflegt. Und dieses »Gefühl« — das ist die eigentliche Empfindung, die auf meinen Körper, auf meine Fingerspitzen bezogen wird, nicht auf den Gegenstand. Es sind nur ganz bestimmte Fälle des Empfindens, in denen überhaupt in solchen Empfindungen ein Gegenständliches erfaßt wird — in sehr vielen Fällen ist die Empfindung nichts weiter als Körperempfindung: das Jucken, Kribbeln in den Fingerspitzen hat nichts von solcher Beziehung auf einen objektiven Gegenstand. Erfasse ich in der Empfindung ein Gegenständliches, »gibt sie es mit«, so ist die Empfindung selbst nicht Gegenstand meines Bewußtseins, sie funktioniert vielmehr. Es gibt eine ganze Reihe von Arten des Funktionierens von Empfindungen, die hier nicht näher untersucht werden sollen. So funktionieren die Gelenkempfindungen im Bewußtsein von der Schwere eines Körpers. Sie sind nicht selbst gegenständlich; sie sind in den auffassenden Akt irgendwie eingelassen; sie sind nicht objektiv, aber sie sind auch nicht Akte und nicht Ichzuständlichkeiten, sie haben ihre eigene Erlebnisweise. Diese funktionierenden Empfindungen, die schwierige phänomenologische Probleme in sich bergen, sollen hier nur als Hinweis verwandt werden, wie verschiedenartig die Stellung der Empfindungen im seelischen Leben sein kann, daß sie aus der reinen Objektstellung, wenn ich etwa auf meine Körperempfindungen achte, in alle möglichen Stellungen zum Ich rücken können.

Das Eigentümliche aller funktionierenden Empfindungen ist, daß in ihnen etwas Objektives, Außerkörperliches gegeben wird, in den Berührungsempfindungen die Härte, in den Schwerempfindungen die Schwere usw. Nicht von den »funktionierenden« Empfindungen soll hier gesprochen werden, sondern von den Körperempfindungen, die nichts anderes sein wollen als Körperempfindungen: Wenn es mir weit um die Brust wird, wenn die Angst mir die Kehle zuschnürt usw.

Wie gehen diese Körperempfindungen in die Gefühle ein? Zunächst muß konstatiert werden, daß ich in solchem Erleben nicht gerichtet bin auf die Empfindungen in der Brust und in der Kehle. Sie pflegen nicht gegenständlich zu sein, wie es der Fall ist, wenn ich auf sie achte. Zuweilen drängen sie sich jedoch so vor, daß das eigentliche Gefühlserleben fast verloren geht. Die Knie können vor Angst so schlottern, oder die Muskeln vor freudiger Erregung so sehr zittern, daß das eigentliche Gefühl zurücktreten kann zugunsten dieser Körperempfindungen, die freilich nicht weniger unangenehm sein können als die Angst selbst. Aber so ist die Stellung der Körperempfindungen innerhalb der Zustandsgefühle

keineswegs für gewöhnlich beschaffen, ihre Beziehungen zu den Zustandsgefühlen sind weit enger, sie treten nicht getrennt von ihnen auf, sondern sie gehen in das Gesamterleben des Gefühls mit ein. —

Das ist möglich aus zweierlei Gründen: Einmal haben die Körperempfindungen an sich schon eine relativ enge Beziehung zum Ich. Es liegt in ihnen eine Doppeltheit des Erlebens, die das Nachdenken der Philosophen oft gereizt hat und die für Schopenhauer z. B. zum Ausgangspunkt in der Darstellung seines Systems gedient hat: Wenn ich eine Empfindung in meinem Körper habe, so wird sie als Zustand eines objektiven Dinges aufgefaßt, eines Dinges unter anderen Dingen der Außenwelt, eben meines Körpers. Daß es mein Körper ist, kommt nach dieser Richtung nicht in Betracht. Andererseits aber steckt in diesen Empfindungen das Bewußtsein meines Leibes, eines zu mir Gehörigen, von mir Abhängigen. Sie werden unmittelbar als Zustände meines Ich empfunden, meines »Leibich« freilich. Das schwierige Problem des Zusammenhanges von Leib und Körper und Ich kann hier nicht ausführlicher diskutiert werden: Jedenfalls gilt für die Körperempfindungen, daß sie in gewissem Sinne »reflexiv« sind: Ich empfinde, erfasse in ihnen etwas mir Zugehöriges, meinen Zustand, meinen Leib. Sie sind darin den Gefühlen verwandt, daß ich auch in ihnen irgendwie mich selbst erlebe. Nur daß beim Erleben der Gefühle im Innewerden selbst das Ich darinsteckt, während bei diesen Empfindungen das Erfaßte als dem Ich zugehörig erlebt wird: Mir wird weit um die Brust — mich sticht es in den Armen usw. In den beiden Ausdrücken: Ich spüre Hunger und ich bin hungrig verrät sich diese Doppelheit des Icherlebens. Der Ausdruck: Ich spüre Hunger, faßt den Hunger als etwas vom Ich Erlebtes, Erfaßtes, als Gegenstand meines Erlebens — ich bin hungrig faßt diese erlebte Empfindung als etwas, das seinerseits ein Zustand meines Leibes und damit indirekt ein Ichzustand ist. Das schließt die Körperempfindungen enger an das Ich an, als es ihr Gehalt verlangte, der an sich gegenständlicher Natur ist, wie z. B. beim Hunger. Demgemäß werden die Empfindungen auch um so ichnäher aufgefaßt, je weniger eng ihre Beziehungen zur objektiven Welt sind, je weniger ihre Beziehung auf den Körper, je mehr ihre Leiblichkeit betont ist, je unlokalisierter und qualitativ unabgegrenzter sie sind. So wird das leichte Zucken im Finger genau an einer bestimmten Stelle des Fingers lokalisiert, die Beziehung auf den Körper steht im Vordergrund. Es steht dadurch dem Ich relativ fern. Es ist gewiß mein Finger, in dem ich das Zucken empfinde, aber es ist doch mein Finger. Dagegen ist der Hunger weit weniger streng im Körper lokalisiert. Er ist darum

ſubjektiver; aber er hat doch noch immer einen ganz beſtimmten und klaren Gehalt: Er iſt eben Hunger. Sowohl die ſtrenge Lokaliſation als auch der deutlich ausgeprägte Gehalt fehlt den Empfindungen in der Bruſt: Sie ſind nur ganz allgemein in der Bruſt lokaliſiert, und rein als Empfindungen kommen ſie, ſofern ich meine Aufmerkſamkeit nicht auf ſie richte, gar nicht ihrem Gehalt nach abgegrenzt zum Bewußtſein. Und von ihnen führt dann eine ſtete Reihe zu den ganz vagen und vollkommen undeutlich lokaliſierten Organempfindungen, die auch die darauf gerichtete Aufmerkſamkeit nicht mehr entwirren kann. Die beiden genannten Momente der qualitativen Deutlichkeit und der Lokaliſierbarkeit der Empfindungen ſind nicht die einzigen, die die größere oder geringere Subjektivität der Empfindungen beſtimmen — es liegen z. B. in dem Charakter der Empfindungen ſelbſt, in der inneren Einſtellung zu ihnen weitere Momente dieſer Art, aber die beiden genannten wirken doch weſentlich in dieſer Richtung.

Die Subjektivität der Körperempfindung, ihre Leiblichkeit, iſt das eine Moment, das ſie geeignet macht, in die Zuſtandsgefühle einzugehen. Das zweite liegt nach einer anderen Richtung hin: Betrachten wir das Erlebnis der Spannung der Muskeln am Arme. Mit Recht hat Lipps immer und immer wieder betont, daß dies Erlebnis ſich nicht erſchöpft in den Spannungsempfindungen, daß vielmehr die Spannungsempfindungen ihren Namen erhalten von dem keineswegs empfindungsmäßigen *Spannungsphänomen*. Dieſes Phänomen der Spannung iſt *fundiert* in den Spannungsempfindungen des Armes, aber es iſt keinesfalls identiſch mit ihnen. Derſelbe Spannungsgehalt, der in dieſem Fall als Beſtandſtück eines objektiven Zuſtandes auftritt (»mein Arm iſt geſpannt«), findet ſich ein andermal als Gehalt eines rein ſubjektiven Erlebniſſes: Ich bin geſpannt auf den Ausgang eines Prozeſſes.

Auch wenn es mir weit um die Bruſt wird, ſpielen Spannungserlebniſſe eine Rolle, ſo daß in ihnen die Empfindungen untergehen — weit wichtiger aber iſt in dieſem Falle, daß die Empfindungen das Phänomen der »Weite« fundieren, zunächſt nur das körperlich-leibliche Phänomen des »Weit-um-die-Bruſt-ſeins«. In dieſem Erlebnis des Weit-um-die-Bruſt-ſeins, in dieſem Leiblichkeitserlebnis gehen die Empfindungen als geſonderte Inhalte bis zu einem gewiſſen Grade unter; ſie können durch die Aufmerkſamkeit als fundierende Inhalte herausanalyſiert werden. Aber neben dieſem leiblichen und damit »halbſubjektiven« Phänomen iſt gleichzeitig auch das ganzſubjektive Erlebnis des innerlichen Ausgeweitetſeins vorhanden, die

innerliche Weite, wie sie im Erhobensein darinsteckt – ein reiner Ichzustand also, eine innere Einstellung zu den Dingen um mich. Es ist möglich, daß der leibliche Zustand die innere Weite hervorruft – die beiden Erlebnisse sind sicherlich nicht identisch.

Dennoch sind beide eng verbunden. Schon durch den gemeinsamen phänomenalen Gehalt der Weite; und fernerhin durch den Lustcharakter, der sie beide durchsetzt. Es mag ruhig zugegeben werden, daß dieser Lustcharakter des Weit-um-die-Brust-seins aus der Annehmlichkeit von Körperempfindungen stammt: Denn der rein phänomenale Gehalt der Weite enthält an sich noch nichts von Lustcharakter in sich. Oft ist umgekehrt das Enge das Lustbetonte: Es gibt trauliche Enge im Gegensatz zu ungemütlich-trostloser Weite. Dagegen pflegt die innere Einstellung der Weite, das Sich-weitfühlen, stets lustbetont zu sein. Es sind also eine Reihe von Momenten, die auf den Zusammenschluß der beiden Erlebnisse hinwirken: Einmal wirkt darauf hin, daß es der gleiche phänomenale Gehalt, die Weite ist, die in beiden steckt; daß beide ferner vom Lustcharakter durchsetzt sind; endlich daß auch im leiblichen Erlebnisse die Subjektivität in einem gewissen Sinne sich findet. Das macht es verständlich, daß die Körperempfindungen einen wesentlichen Bestandteil des Gesamterlebens bilden; rein inhaltlich freilich können sie zur Rührung, zur Andacht, zum Gepacktsein, zum Erhobensein nichts hinzutun. Sie steigern nur das Volumen des Erlebens, seine Fülle und Frische, und Lotze hat vollkommen recht, wenn er in einer viel zitierten Stelle seiner medizinischen Psychologie (§ 438) diesen Körperempfindungen eine »eigentümlich kolorierende Gewalt« zuschreibt.

So gehen die Empfindungen fast vollkommen auf in den Erlebnissen, die von ihnen fundiert werden – obwohl sie nicht aufhören, als körperliche Zustände erlebt zu werden: Denn nichts in der Welt kann die Empfindungen in der Brust etwa zu Einstellungen des Ich machen, wenn sie auch einen Teil dessen bilden, was wir das Erlebnis des Erhobenseins nennen.

Solches Aufgehen ist nicht die einzige Art, wie Körperempfindungen in den Gefühlen erlebt werden: Neben solchen Empfindungen, für die uns als Beispiel das Weit-um-die-Brust-werden dient, gibt es andere, die sich als Gegensatz zu den erwähnten deutlich als Begleiterscheinungen der Zustandsgefühle herausheben. Sie mögen wesentlich mit den Zustandsgefühlen verknüpft sein oder auch nur mit ihren höchsten Graden, aber sie bleiben dennoch Begleiterscheinungen: Das Zittern vor Freude gehört hierher; das Erlebnis, wenn es einem vor Rührung den Rücken herunterrieselt usw.

Wir haben also dreierlei zu unterscheiden: das eigentliche seelische Gefühl der Rührung, des Erhobenseins, das nichts von Körperempfindungen in sich enthält; ferner das Gesamterlebnis des Erhobenseins, der Rührung, in das bestimmte Körperempfindungen eingehen. Die »sinnliche Frische« (Stumpf) stammt von ihnen; und sie haben zudem noch eine weitere Funktion: sie betonen den Charakter der Zustandsgefühle als eines Ichzustandes noch besonders, indem sie durch den Umweg über das Leibliche das Bewußtsein vom Ich verstärken. Und drittens finden sich Körperempfindungen als reine Begleiterscheinungen dieser Zustandsgefühle, wobei es freilich oft genug schwer sein wird zu entscheiden, ob die Körperempfindungen Bestandteile oder Begleiterscheinungen des Gefühlserlebens sind.

So zeigt die Analyse, daß wir die Körperempfindungen wohl aus dem eigentlich subjektiven Tatbestande des Fühlens ausschließen müssen, daß ihnen aber im Gesamttatbestande der Zustandsgefühle eine bedeutsame Rolle zukommt. Welches diese Rolle im Einzelnen ist, das kann nur die empirische Untersuchung von Fall zu Fall zeigen — hier sollten einzig die entscheidenden Gesichtspunkte aufgezeigt werden.

So sehr wir also die Mitwirkung der Organempfindungen betonen, so weit sind wir natürlich entfernt davon, die Zustandsgefühle in Organempfindungen auflösen zu wollen. Das scharfe Urteil von Lipps[1] über die »Modekrankheit« kann nur vollkommen unterschrieben werden. Und ebenso stimmen wir Volkelt[2] zu, wenn er meint: »Es wäre töricht, von der Feststellung solcher leiblichen Ausklänge irgend etwas für die Aufklärung der ästhetischen Gefühle zu erwarten. Der genaueste Einblick in die Organempfindungen, von denen anmutige, erhabene, rührende, komische, tragische Eindrücke begleitet werden, sowie in deren physiologische Grundlagen vermag die Einsicht in die Natur des Anmutigen, Erhabenen usw. nicht um Haaresbreite zu fördern. Es muß schon eine so bäurisch-grobe psychologische Anschauung wie bei Karl Lange zugrunde liegen, wenn der Glaube entstehen soll, daß die ästhetischen Gefühle etwa von den vasomotorischen Vorgängen aus studiert und aufgeklärt werden müßten.«

Wie kommt es, daß trotzdem bei einer ganzen Reihe von Ästhetikern, die nicht auf dem extremen Standpunkt der James-Langeschen Theorie stehen, dennoch die Körperempfindungen eine so überaus große Rolle spielen, so daß z. B. etwa ein Drittel des Groosschen

1) Archiv für systemat. Philosophie, VI. Bd. 3. ästh. Literaturbericht.
2) Volkelt, System der Ästhetik I. Band, S. 164.



Buches über den ästhetischen Genuß von Problemen handelt, die mit den Körperempfindungen zusammenhängen? Zum Teil rührt es daher, daß die Körperempfindungen ja auch noch in der Erörterung anderer Probleme hineinspielen, zum Teil aber auch daher, daß die oben getrennten Probleme und einige damit verwandte nicht auseinander gehalten werden: Einmal können Körperempfindungen nötig sein, um den Gegenstand für unser Bewußtsein aufzubauen. So wenn nach manchen Anschauungen der Aufbau der Formen für mein Bewußtsein auf den Augenbewegungen beruht (Groos S. 48 z. B.), oder wenn die Haltung fremder Körper durch innere Nachahmung verstanden werden soll (S. 50 f.).

Aber zunächst sind solche körperlichen Betätigungen und Empfindungen doch nur Mittel zum Aufbau des ästhetichen Gegenstandes. Nach der skizzierten Anschauung hängt von der Lebendigkeit der inneren Nachahmung und der bei ihr mitwirkenden Körperempfindungen die Lebendigkeit der Auffassung des Gegenstandes ab, aber in den Genuß selbst gehen diese Empfindungen nicht ein. Trotzdem ist, wenn diese Auffassung recht hat, der Genuß von ihrer aufbauenden Wirksamkeit abhängig, aber erst im zweiten Grade: Der Genuß ist Genuß am Gegenstand, ändert sich mit dem Gegenstand; und da der Aufbau des Gegenstandes von den Körperempfindungen abhängig wäre, so wären sie indirekt auch für den Genuß verantwortlich.

Aber in diese Anschauung spielt nicht immer streng geschieden immerwährend jene zweite hinein, daß auf der inneren Nachahmung direkt der Genuß beruhe, daß der ästhetische Genuß in der inneren Nachahmung sei, Genuß in der Augenbewegung.

Und drittens wird die »Lustwirkung« der Organempfindungen für den ästhetischen Genuß verantwortlich gemacht. »Sogar das Lustgefühl enthält da, wo es sich um das stärkste Ergriffensein handelt, eigenartige Bestandteile, die auf die Gefühlswirkung von Organempfindungen zurückzuführen sind« (Groos 67).

Endlich aber — das war das Problem, das uns einzig interessierte — können die Organempfindungen selbst in die Zustandsgefühle des Genusses eingehen, in der Weise, wie es im vorhergehenden von uns geschildert worden ist, als Fundament bestimmter Phänomene. Da die Anhänger der Organempfindungslehre all diese verschiedenen psychologischen Bedeutungen der Körperempfindungen ohne sie klar auseinander zu halten als »Beteiligung der Körperempfindungen am Genuß« zu bezeichnen pflegen, während die eigentlichen deskriptiven phänomenologischen Probleme des ästhe-

tischen Genusses in der Behauptung, Genuß sei Lust, sich zu erschöpfen pflegen, so ist die überragende Stellung, die man den Körperempfindungen in der Behandlung des Genusses einräumt, nicht weiter erstaunlich. Demgegenüber sollten die vorausgegangenen Analysen zeigen, daß die eigentlichen Probleme in der Deskription des Genußphänomens nach der rein subjektiven Seite liegen. Sie wollten zeigen, daß hinter jener primitiven Angabe, Genuß sei Lust, die eigentlichen Probleme des ästhetischen Genusses erst beginnen.

Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes

von

Adolf Reinach (Göttingen).

Inhaltsübersicht.

Einleitung.

§ 1. **Die Idee der apriorischen Rechtslehre.** Das positive Recht befindet sich in ständigem Flusse und ständiger Entwicklung. Rechtsinstitute entstehen und vergehen und verändern sich. Kaum eine Bestimmung eines positiven Rechtes ist zu finden, die nicht in irgendeinem anderen Rechte fehlte, und schlechthin keine ist zu finden, die nicht als in einem anderen fehlend gedacht werden könnte. Maßgebend für die Rechtsentwicklung sind die jeweiligen sittlichen Anschauungen und in noch höherem Maße die ständig wechselnden wirtschaftlichen Verhältnisse und Bedürfnisse.

So unterscheiden sich die positiv rechtlichen Sätze ganz wesentlich von den Sätzen der Wissenschaft. Daß $2 \times 2 = 4$ ist, das ist ein Zusammenhang, der von manchen Subjekten vielleicht nicht einge-



sehen wird, der aber unabhängig von allem Einsehen besteht, unabhängig von der Setzung der Menschen und unabhängig von dem Wechsel der Zeit. Daß dagegen Forderungen durch den Gläubiger ohne Mitwirkung des Schuldners abgetreten werden können, ist ein Satz unseres heutigen Rechtes, welcher in anderen Rechtsperioden keine Gültigkeit besaß. Von einer Wahrheit und Falschheit, die dem Satz als solchem immanent wäre, hier zu reden, hat offensichtlich keinen Sinn. Bestimmte wirtschaftliche Bedürfnisse haben die rechtgebenden Faktoren veranlaßt, ihn zu setzen. Mag man ihn als zweckmäßig und in diesem Sinne als »richtig« bezeichnen. Zu anderen Zeiten aber kann der gegenteilige Satz »richtig« gewesen sein.

Von solchen Gesichtspunkten aus ist die Auffassung des positiven Rechtes begreiflich, die wir heute wohl als die allgemeine bezeichnen dürfen. An sich bestehende, zeitlos geltende rechtliche Gesetze, im Sinne etwa der Mathematik, gibt es schlechthin nicht. Gewiß ist es möglich, die allgemeinen Grundgedanken eines positiven Rechtes aus seinen einzelnen Bestimmungen durch eine Art Induktion zu gewinnen. Aber auch diese Grundgedanken können in einer neuen Periode anderen Platz machen. Gewiß ist es möglich, für die Entwicklung des Rechtes neue Richtlinien vorzuschlagen. Aber diese Sätze einer Rechtspolitik gelten nur, solange die Zeitverhältnisse bestehen, auf welche sie sich gründen. Es mag schließlich möglich sein – hier werden freilich schon starke Zweifel geltend gemacht –, gewisse Gesetze aufzustellen, denen jedes Recht als Recht, unabhängig von den jeweiligen wirtschaftlichen Verhältnissen, unterworfen sein muß. Aber diese Gesetze können in jedem Falle doch nur formale sein. Den stetig wechselnden Inhalt schöpft das Recht notwendig aus dem Inhalte seiner Zeit.

Wie die Rechtssätze selbst, so sind auch ihre Elemente, die Rechtsbegriffe, nach dieser Auffassung geschaffen durch die rechtsetzenden Faktoren, es hat keinen Sinn, von einem Sein ihrer unabhängig von dem jeweiligen positiven Rechtssystem, in welches sie eingehen, zu reden. Gewiß kommt es vor, daß Gegenstände der physischen und psychischen Natur in die Rechtssätze hineingenommen werden. In unserer Gesetzgebung ist von Waffen und gefährlichen Werkzeugen die Rede, von Gesinnung, Vorsatz, Irrtum und dgl. Hier haben wir außerrechtliche Begriffe, deren das Recht bedarf. Wo aber spezifisch rechtliche Begriffe in Frage stehen, Eigentum, Anspruch, Verbindlichkeit, Vertretung und dgl., da hat sie das Recht nicht etwa vorgefunden und übernommen, sondern selbst er-

zeugt und geschaffen.[1] Es gab Rechtsperioden, die den Begriff der Vertretung nicht kannten. Wirtschaftliche Verhältnisse haben gezwungen, ihn zu erzeugen.

Sehen wir von allem positiven Rechte ab, so bleibt nach dieser Auffassung für die rechtliche Betrachtung nichts weiter übrig, als die Natur da draußen und der Mensch mit seinen Bedürfnissen, seinem Begehren, Wollen und Handeln. Gewisse Sachen mögen seiner Herrschaft unterstehen. Vielleicht haben ihm seine Stärke und sein Mut dazu verholfen. Aber soweit kann die Stärke des einzelnen nie reichen, um ihn gegen alle Gefahren und Eingriffe zu sichern, welche ihm von seiten begehrlicher Mitmenschen drohen. Hier nun entsteht eine neue Aufgabe, die Aufgabe der Gesamtheit, den Herrschaftsbereich des einzelnen über die Sachen abzugrenzen und zu schützen: das positive Recht tritt auf den Plan. Die von ihm geschützte Herrschaft des Menschen über eine Sache wird Eigentum genannt. So ist beides Produkt des positiven Rechtes: Das Eigentum selbst und die Sätze, welche die Voraussetzung seines Entstehens und die Art und Weise seiner Ausübung regeln.[2]

Wo zwei Sachen im Herrschaftsbereiche zweier Personen stehen und jede von ihnen die im Bereiche des anderen stehende Sache begehrt und um ihretwillen auf die eigene zu verzichten bereit ist, ist der sofortige Austausch beider Sachen das gegebene Mittel, um dem Begehren beider Erfüllung zu bieten. Ähnlich steht es mit dem Austausch von Diensten, oder von Sachen und Diensten und dgl. mehr. Wie ist es aber, wenn die eine Leistung sofort erfolgen kann, die andere aber erst später möglich ist? Soll hier auf jeden Austausch verzichtet werden? Das würde eine unerträgliche Verkehrsbeschränkung bedeuten. Andererseits aber wäre die Lage der einen Partei, welche ihre Leistung bereits vollzogen hat und nun die Gegenleistung erwartet, auf das Äußerste gefährdet. In den meisten Fällen wohl würde sich die Gegenpartei, deren Begehren nun erfüllt ist, um jenes Begehren wenig kümmern. Auch hier ist Hilfe nur von der Setzung des positiven Rechtes zu erwarten. Die einzelnen Menschen werden gezwungen, die in Aussicht gestellten

1) Vgl. vor allem Zitelmann, Irrtum und Rechtsgeschäft, S. 17.

2) Daß das Eigentum sich als positiv-rechtlich sanktioniertes Machtverhältnis darstellt, daß es jedenfalls etwas ist, das sich erst auf Grund eines positiven Rechtes konstituieren kann, darf als die gemeine Meinung bezeichnet werden. Vgl. unter den Philosophen etwa Hume, Traktat über die menschliche Natur (herausgegeben von Th. Lipps), Bd. 2, S. 234 f., oder Schuppe, Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie, S. 235 ff.



Leistungen zu vollziehen. Das positive Recht erzeugt durch seine alles ergreifende Macht einen Anspruch der einen und eine Verbindlichkeit der anderen Partei. Darin und nur darin liegt die bindende Kraft der Verträge, daß das positive Recht ihre Erfüllung erzwingt. Das Problem, welches das alte Naturrecht darüber hinaus noch in der Bindung durch Versprechungen und Verträge gesehen hat, ist nach dieser Anschauung in Wahrheit ein leeres Scheinproblem.[1]

In dieser Weise hat man versucht, das Entstehen der rechtlichen Begriffe und rechtlichen Normen verständlich zu machen. Man hat es auch in anderer Weise versucht. Der wesentliche Punkt aber, über den allgemeine Einigkeit zu herrschen scheint, ist der: daß alle Rechtssätze und Begriffe *Schöpfungen* der rechterzeugenden Faktoren sind, daß es keinen Sinn hat, von einem Sein ihrer, das unabhängig von allem positiven Recht bestünde, zu reden.

Dieser Auffassung nun, so bestechend sie auf den ersten Blick sein mag, glauben wir eine fundamental andere entgegensetzen zu müssen. Wir werden zeigen, daß die Gebilde, welche man allgemein als spezifisch rechtliche bezeichnet, ein Sein besitzen, so gut wie Zahlen, Bäume oder Häuser; daß dieses Sein unabhängig davon ist, ob es Menschen erfassen oder nicht, daß es insbesondere unabhängig ist von allem positiven Rechte. Es ist nicht nur falsch, sondern im letzten Grunde sinnlos, die rechtlichen Gebilde als Schöpfungen des positiven Rechtes zu bezeichnen, genau so sinnlos, wie es wäre, die Gründung des Deutschen Reiches oder einen anderen historischen Vorgang eine Schöpfung der Geschichtswissenschaft zu nennen. Es liegt wirklich das vor, was man so eifrig bestreitet: das positive Recht findet die rechtlichen Begriffe, die in es eingehen, *vor*; es *erzeugt* sie *mit nichten*.

Wir werden von hier aus weitergehen müssen. Rechtliche Gebilde, so sagten wir, Ansprüche und Verbindlichkeiten z. B., haben ihr unabhängiges Sein, wie Häuser und Bäume. Von diesen letzteren gilt allerlei, was wir in Akten sinnlicher Wahrnehmung und Beobachtung aus der Welt da draußen ablesen können: Irgend ein Baum wird als blühend erfaßt, irgend ein Haus ist weiß gestrichen. In der Beschaffenheit von Baum und Haus als solchen gründen diese Prädikationen nicht. Bäume brauchen nicht zu blühen, Häuser können andere Farben tragen — es sind keine notwendigen Sachverhalte, welche wir in jenen Wahrnehmungen erfassen. Es sind auch keine

1) Vgl. z. B. von Jhering, Der Zweck im Recht, Bd. I, S. 264 f.



allgemeinen Sachverhalte, insofern die beiden Prädikationen nur dem einzelnen Baume und dem einzelnen Hause zukommen, ohne daß wir das Recht haben, sie auf alles auszudehnen, was Baum ist oder Haus. Ganz anders steht es um die Sätze, welche von jenen rechtlichen Gebilden gelten. Hier gibt es keine Welt, vor der wir stehen, und aus der wir allerlei Sachverhalte herauszulesen vermögen; hier steht uns eine andere, tiefere Möglichkeit zu Gebote. Indem wir uns in das Wesen dieser Gebilde vertiefen, erschauen wir, was streng gesetzlich von ihnen gilt, erfassen wir in analoger Weise Zusammenhänge, wie durch die Vertiefung in das Wesen von Zahlen und geometrischen Gebilden: Das So-Sein gründet hier im Wesen des So-Seienden. Es handelt sich demzufolge nicht mehr um einzelne und zufällige Sachverhalte, wie vorhin. Auch wo ich dem einzelnen rechtlichen Gebilde, das in irgend einer Zeit real existiert, eine Prädikation zuerteile, kommt sie ihm nicht als diesem einzelnen zu, sondern als einem Gebilde solcher Art. Damit aber ist gesagt, daß sie *allem schlechthin* zukommt, welches so geartet ist, und daß sie ihm als solchem *notwendig* zukommt, nicht etwa in irgendeinem einzelnen Falle auch einmal nicht zukommen könnte. Daß irgendwelche Gegenstände in der Welt nebeneinander liegen, ist ein einzelner und zufälliger Sachverhalt. Daß ein Anspruch durch einen Akt des Verzichtes erlischt, gründet im Wesen des Anspruchs als solchem und gilt daher notwendig und allgemein. *Von den rechtlichen Gebilden gelten apriorische Sätze.* Diese Apriorität soll nichts Dunkles und Mystisches besagen, sie ist an den schlichten Tatsachen orientiert, die wir erwähnt haben: jeder Sachverhalt, der im angegebenen Sinne allgemein ist und notwendig besteht, wird von uns als ein apriorischer bezeichnet.[1] Wir werden sehen, daß es eine reiche Fülle solcher apriorischer Sätze gibt, streng formulierbar und evident einsichtig, unabhängig von allem erfassenden Bewußtsein, unabhängig auch vor allen Dingen von jedem positiven Recht, genau so wie die rechtlichen Gebilde, von denen sie gelten.

1) Ein näheres Eingehen auf die problemreiche Theorie des Apriori ist in diesem Zusammenhange nicht erforderlich. Nur das Eine sei besonders betont, daß die Apriorität primär weder den Sätzen noch dem Urteil noch dem Erkennen zukommt, sondern dem »gesetzten«, geurteilten oder erkannten *Sachverhalt*. Demzufolge ist auch bei der Art apriorischer Zusammenhänge, die hier allein in Frage steht, nicht das Urteil oder das Erkennen notwendig, sondern das geurteilte oder erkannte So-Sein. Und die »Allgemeinheit« soll nichts weiter besagen, als daß dieses So-Sein, welches im Wesen des Subjektgegenstandes gründet, von *allem schlechthin* gilt, welches teilhat an diesem Wesen.

Wir kennen die allgemein verbreiteten Vorurteile, welche dieser Auffassung, insbesondere bei Juristen, entgegenstehen. Wir verstehen auch sehr wohl, wie es zu diesen Vorurteilen kommen mußte. Aber wir bitten darum, daß man versuche, sich aus der altgewohnten Einstellung herauszubegeben und mit ungetrübtem Blick an die Sachen selbst heranzutreten. Vor allen Dingen wehren wir von Anfang an das Mißverständnis ab, mit welchem wir wohl am schwersten zu kämpfen haben werden: daß wir für den apriorischen Charakter positiv-rechtlicher Sätze einzutreten gedächten. Davon sind wir weit entfernt; eine solche Auffassung wäre für uns sogar sehr viel sinnloser, als für viele Juristen und Philosophen. Denn wir leugnen durchaus, daß positive Rechtssätze als Urteile irgendeiner Art betrachtet werden dürfen. Der Unterschied des Apriorischen und Empirischen hat bei ihnen überhaupt keine Stelle.

Daß das positive Recht seine Bestimmungen in absoluter Freiheit trifft, rein auf die wirtschaftlichen Bedürfnisse, auf die jeweiligen sittlichen Anschauungen u. dgl. fußend, ungebunden durch die Sphäre apriorischer Gesetze, welche wir im Auge haben, erkennen wir natürlich vollkommen an. Das positive Recht kann nach Belieben abweichen von den Wesensgesetzlichkeiten, welche von den rechtlichen Gebilden gelten — wobei es freilich ein eigenes Problem ist, die Möglichkeit solcher Abweichungen verständlich zu machen. Nur das eine behaupten wir — und darauf legen wir allerdings das größte Gewicht: Die sog. spezifisch-rechtlichen Grundbegriffe haben ein außer-positivrechtliches Sein, genau so wie die Zahlen ein Sein unabhängig von der mathematischen Wissenschaft besitzen. Das positive Recht mag sie ausgestalten und umgestalten, wie es will: sie selbst werden von ihm vorgefunden, nicht erzeugt. Und ferner: Es gelten von diesen rechtlichen Gebilden ewige Gesetze, welche unabhängig sind von unserem Erfassen, genau so wie die Gesetze der Mathematik. Das positive Recht kann sie in seine Sphäre übernehmen, es kann auch von ihnen abweichen. Aber selbst, wo es sie in ihr Gegenteil verkehrt, vermag es ihren Eigenbestand nicht zu berühren.[1]

Gibt es in dieser Weise an sich seiende rechtliche Gebilde, so eröffnet sich hier der Philosophie ein neues Gebiet. Als Ontologie oder apriorische Gegenstandslehre hat sie sich mit der Analyse aller möglichen Gegenstandsarten als solcher zu befassen. Wir werden sehen, daß

1) Wir beschränken uns im folgenden auf die Darlegung einiger apriorischer Grundlagen des bürgerlichen Rechtes. Wir sind aber der Überzeugung, daß auch die anderen rechtlichen Disziplinen, insbesondere Strafrecht, Staats- und Verwaltungsrecht, einer solchen Grundlegung fähig und bedürftig sind.



sie hier auf eine ganz neue Art von Gegenständen trifft, auf Gegenstände, welche nicht zur Natur im eigentlichen Sinne gehören, die weder physisch noch psychisch sind, und die sich zugleich auch von allen ideellen Gegenständen durch ihre Zeitlichkeit unterscheiden. Auch die Gesetze, welche von diesen Gegenständen gelten, sind von höchstem philosophischen Interesse. Es sind apriorische Gesetze, und zwar, wie wir hinzusetzen können, apriorische Gesetze synthetischer Natur. Konnte schon bisher kein Zweifel darüber herrschen, daß Kant die Sphäre dieser Sätze viel zu eng begrenzt hat, so wird dieser Zweifel durch die Aufdeckung der apriorischen Rechtslehre durchaus bestätigt. Neben reiner Mathematik und reiner Naturwissenschaft gibt es auch eine reine Rechtswissenschaft, wie jene zusammengefügt aus streng apriorischen und synthetischen Sätzen, und als Grundlage dienend für nichtapriorische, ja sogar außerhalb des Gegensatzes von Apriorischem und Empirischem stehende Disziplinen. Ihre Sätze werden freilich nicht wie die Sätze der reinen Mathematik und Naturwissenschaft unverändert übernommen. Sie machen zwar unser positives Recht und unsere positive Rechtswissenschaft allererst möglich, aber nur umgestaltet und modifiziert vermögen sie, in sie einzugehen.

Wie die Selbständigkeit des positiven Rechtes der apriorischen Rechtslehre gegenüber, so müssen wir auch deren Unabhängigkeit gegenüber dem positiven Rechte auf das Schärfste betonen. Es gibt ja weite Gebiete des sozialen Lebens, die unberührt sind von jeder positiv-rechtlichen Normierung. Auch in ihnen treffen wir jene, gewöhnlich als spezifisch-rechtlich bezeichneten Gebilde an, deren Unabhängigkeit vom positiven Rechte wir behaupten, und auch hier gelten dann selbstverständlich jene apriorischen Gesetze. Wie ihre Form von Interesse ist für Gegenstands- und Erkenntnistheorie, so wird hier ihr Inhalt bedeutsam für die Soziologie. Sie und manche andere hinzutretende Gesetze stellen das Apriori des sozialen Verkehres dar, auch für Sphären, die außerhalb jeder positiv-rechtlichen Regelung stehen.

Die rechtlichen Gebilde bestehen unabhängig vom positiven Rechte, sie werden aber von ihm vorausgesetzt und benutzt. So kann ihre Analyse, die rein immanente, intuitive Klärung ihres Wesens von Bedeutung werden für die positiv-rechtlichen Disziplinen. Aber auch die Gesetze, die in ihrem Wesen gründen, spielen innerhalb des positiven Rechtes eine weit größere Rolle, als man ahnen mag. Man weiß, wie häufig in der Jurisprudenz von Sätzen die Rede ist, die ohne geschriebenes Recht zu sein, sich »von selbst verstehen«, oder »sich aus der Natur der Sache ergeben« und was

dergleichen Wendungen mehr sind. In den weitaus meisten Fällen handelt es sich dabei nicht, wie man gemeint hat, um Sätze, deren Zweckmäßigkeit oder deren Gerechtigkeit ohne weiteres einleuchtet, sondern um Gesetzmäßigkeiten der apriorischen Rechtslehre. Es sind wirklich Sätze, die sich aus der »Natur« oder »dem Wesen« der in Frage stehenden Begriffe ergeben.

Daß das positive Recht sich von dem Apriori der allgemeinen Rechtslehre in voller Freiheit emanzipieren kann, haben wir bereits betont; auch diese Möglichkeit werden wir auf Grund apriorischer Gesetze verständlich machen. Aber in der tatsächlichen Rechtsentwicklung finden wir häufig die Tendenz, an ihnen festzuhalten; die dem positiven Rechte immanente Freiheit wird nicht von Anfang an mit voller Kraft betätigt. Die Langsamkeit und Schwierigkeit, mit der sich gewisse Rechtsinstitute entwickelt haben, scheint uns nur von hier aus verständlich zu werden. So dürfen wir hoffen, daß die apriorische Rechtslehre auch der Rechtsgeschichte hier und da einen klärenden Beitrag zu liefern vermag. Ganz unentbehrlich aber scheint sie uns zu sein für das Verständnis des positiven Rechtes als solchen. Solange man daran glaubt, daß dieses alle rechtlichen Begriffe selbst erzeugt, muß man hier vor einem Rätsel stehen. Die Struktur des positiven Rechtes kann erst durch die Struktur der außer-positiv-rechtlichen Sphäre verständlich werden.

Wir werden im folgenden vor allem die apriorische Rechtslehre als solche behandeln und ihre Anwendung auf spezifisch-juristische Fragen zurückstellen müssen. Wir dürfen dabei auf Grund der bisherigen Ausführungen verlangen, daß man uns nicht mit Einwänden zuvorkommt, welche gegen die philosophische Behandlung rechtlicher Probleme bis zum Überdruß erhoben worden sind, mit der — wirklich nicht allzu fern liegenden — Betonung der ständigen Entwicklung und der unbegrenzten Veränderungsmöglichkeiten des positiven Rechtes. Wir haben ja die Absicht, gewisse Linien der Rechtsentwicklung aus der apriorischen Sphäre heraus verständlich zu machen. Dann darf man uns auch nicht eben diese Entwicklung als Einwand entgegenhalten. Lange genug schon hat man sich durch die starre Einstellung auf diesen einen Punkt den Blick in eine schöne und reiche Welt verschlossen.

1. Kapitel.

Anspruch, Verbindlichkeit und Versprechen.

§ 2. **Anspruch und Verbindlichkeit.** Es sei zunächst ein Einzelproblem aus dem großen Gebiete der apriorischen Rechtslehre behandelt. An seiner Hand wollen wir uns den ersten Zu-

gang zu dieser Sphäre verschaffen und dann erst einen Überblick über sie zu gewinnen suchen.

Ein Mensch erteile einem anderen ein Versprechen. Eine eigenartige Wirkung geht vor diesem Vorgange aus, eine ganz andere, als wenn etwa ein Mensch dem anderen eine Mitteilung macht oder eine Bitte ausspricht. Das Versprechen schafft eine eigentümliche Verbindung zwischen zwei Personen, kraft deren, um es zunächst ganz roh auszudrücken, die eine etwas verlangen darf und die andere verpflichtet ist, es zu leisten oder zu gewähren. Diese Verbindung erscheint als Folge, als Produkt gleichsam des Versprechens. Sie läßt ihrem Wesen nach eine beliebig lange Dauer zu, andererseits aber scheint ihr die Tendenz immanent zu sein, ein Ende und eine Auflösung zu erfahren. Wir sehen verschiedene Wege, die zu einem solchen Ende führen können. Der Versprechensinhalt wird geleistet; hiermit scheint jenes Verhältnis sein natürliches Ende zu finden. Der Versprechensempfänger verzichtet; der Versprechende widerruft. Auch hierdurch kann unter Umständen ein Erlöschen eintreten, wenn auch in einer Weise, die uns weniger naturgemäß erscheint.

Diese ganze Sachlage kann uns selbstverständlich oder merkwürdig vorkommen, je nach der Einstellung, in der wir an sie herantreten. Sie ist »selbstverständlich«, insofern es sich hier um etwas handelt, das jeder kennt, an dem man tausendmal vorübergegangen ist, und an dem man jetzt auch zum tausendundeinsten Male vorübergehen kann. Wie es aber auch sonst vorkommt, daß uns vor einem längst bekannten Gegenstande auf einmal die Augen aufgehen, daß wir das, was wir unzählige Male schon gesehen haben, nun zum ersten Male wirklich sehen, in seiner ganzen Eigenart und eigentümlichen Schönheit, so kann es auch hier geschehen. Da ist etwas, das wir als Versprechen kennen oder doch zu kennen glauben. Wird dieses Versprechen vollzogen, so tritt mit ihm etwas Neues ein in die Welt. Es erwächst ein Anspruch auf der einen, eine Verbindlichkeit auf der anderen Seite. Was sind das für merkwürdige Gebilde? Sie sind gewiß nicht nichts. Wie könnte man ein Nichts aufheben durch Verzicht oder durch Widerruf oder durch Erfüllung? Aber sie lassen sich auch unter keine der Kategorien bringen, die uns sonst geläufig sind. Sie sind nichts Physisches oder gar Physikalisches; das ist sicher. Eher möchte man versucht sein, sie als etwas Psychisches zu bezeichnen, als Erlebnisse dessen, welcher den Anspruch oder die Verbindlichkeit hat. Aber können ein Anspruch oder eine Verbindlichkeit nicht jahrelang unverändert dauern? Gibt es derartige

Erlebnisse? Und weiter: Sind Ansprüche und Verbindlichkeiten nicht auch dann da, wenn das Subjekt keine Erlebnisse hat oder zu haben braucht, im Schlafe oder in tiefer Ohnmacht? Man hat neuerdings begonnen, neben dem Physischen und Psychischen die Eigenart ideeller Gegenstände wieder anzuerkennen. Aber das Wesentliche dieser Gegenstände, der Zahlen, Begriffe, Sätze u. dgl. ist ihre Außerzeitlichkeit. Ansprüche und Verbindlichkeiten dagegen entstehen, dauern eine bestimmte Zeitlang und verschwinden dann wieder. So scheinen sie denn zeitliche Gegenstände einer ganz besonderen, bisher nicht beachteten Art zu sein.

Wir sehen, daß von ihnen bestimmte unmittelbar einsichtige Gesetze gelten: Ein Anspruch auf eine bestimmte Leistung erlischt in dem Augenblicke, da die Leistung geschehen ist. Das ist kein Satz, den wir aus vielen oder allen bisher beobachteten Erfahrungsfällen gewonnen haben könnten, sondern es ist ein Gesetz, welches allgemein und notwendig im Wesen des Anspruchs als solchem gründet. Es ist ein apriorischer Satz im Sinne Kants und zugleich ein synthetischer. Denn »im Begriffe« des Anspruchs ist davon, daß er unter bestimmten Umständen erlischt, in keinem möglichen Sinne etwas »enthalten«. Das Gegenteil unseres Satzes wäre zwar gewiß falsch, aber einen logischen Widerspruch würde es nicht implizieren. Noch viele andere synthetische Sätze a priori gelten von Anspruch und Verbindlichkeit, in einer Sphäre also, in der man sie gewiß nicht vermutet hätte. Aber ich denke, dieser vorläufige Überschlag genügt, um unserem Ausgangspunkte jeden Anschein von Selbstverständlichkeit zu nehmen. Daß die Philosophie mit dem Staunen vor dem anscheinend Selbstverständlichen beginnt, pflegt ja bereitwillig zugestanden zu werden. Und es ist ganz und gar nicht einzusehen, weshalb man dieses Staunen auf das beschränken sollte, was die Geschichte der Philosophie als staunenswert empfiehlt.

So wichtig auch die Einstellung ist, in der man Altbekanntes zum ersten Male in seiner Eigenart erschaut, so ist damit doch noch nichts Erledigendes geschehen. Es gilt, das Eigenartige klarzustellen, es von anderem abzuscheiden und in seinen wesentlichen Zügen festzulegen. In unserem Falle gilt es, Klarheit darüber zu schaffen, was ein Versprechen ist — gestehen wir offen, daß wir das durchaus noch nicht wissen; ferner darüber, wann und wie dieses Versprechen Anspruch und Verbindlichkeit erzeugt, was Anspruch und Verbindlichkeit, näher betrachtet, eigentlich sind und welche Schicksale sie erleiden können. Die Betrachtung wird dann weiter zu gehen haben. Das Versprechen ist nicht die einzig mögliche Quelle von Anspruch

und Verbindlichkeit. Auch aus gewissen Handlungen können sie unter bestimmten Voraussetzungen entspringen. So erwächst aus der Wegnahme einer Sache, welche einem anderen gehört, wesensgesetzlich die Verbindlichkeit und der Anspruch auf die Rückgabe der Sache. Man sieht, wie die Betrachtung dieses Falles sofort auf neue Probleme führt. Wir sprechen von der Sache, welche einem anderen »gehört«; wir können statt dessen auch sagen: welche im Eigentum eines anderen steht. Wir haben auch hier ein eigenartiges Verhältnis, freilich nicht von Person zu Person, sondern von Person zur Sache. Auch dies Verhältnis muß seine Quelle haben, auch hier walten apriorische Gesetzmäßigkeiten. So ist es a priori ausgeschlossen, daß das Gehören so wie Anspruch und Verbindlichkeit seine Quelle in einem Versprechen haben kann.[1] Hier sind andere Quellen vorausgesetzt, z. B. die Akte, die wir später unter dem Namen der Übertragung näher betrachten werden. Vorläufig wollen wir lediglich Anspruch und Verbindlichkeit untersuchen, und auch das nur insoweit, als sie aus Versprechungen entspringen.

Von einem positiven Rechte wissen wir noch nichts. Wir wählen unsere Beispiele mit Absicht aus einer Sphäre, die ihm nicht untersteht; es liegt alles daran, unsere Sphäre in ihrer vollen Reinheit zu erfassen. Es verspreche der A. dem B., mit ihm spazierenzugehen, und B. nehme das Versprechen an. Es entsteht eine entsprechende Verbindlichkeit des A. und ein Anspruch des B. Vielleicht wird das an dieser Stelle noch bestritten. Dann setzt ein solches Bestreiten doch voraus, daß man unter Anspruch und Verbindlichkeit etwas Bestimmtes versteht, und das kann uns vorläufig genügen. Wir wollen ja nur dem, was jene Worte bedeuten, näher kommen. Daß es sich hier um zeitliche Gegenstände einer eigenen, außerphysischen und außerpsychischen Art handelt, haben wir bereits gesehen. Es ist besonders wichtig, sie von den Erlebnissen abzutrennen, in denen sie uns gegenwärtig sind und mit denen sie verwechselt werden können. Es gibt ein Bewußtsein von Anspruch und Verbindlichkeit,

1) Welchen Inhalt sollte dies Versprechen auch haben? A. kann dem B. versprechen, eine Sache, die ihm gehört, ihm zu übertragen. Dann erwächst dem B. daraus kein Gehören, sondern ein Anspruch auf Übertragung. Oder A. verspricht dem B., ihn wie einen Eigentümer verfahren zu lassen. Auch dadurch konstituiert sich lediglich ein entsprechender Anspruch des B. gegen A., keinesfalls jenes Gehörensverhältnis zwischen B. und der Sache. Man sieht hier deutlich, daß es sich um wesensgesetzliche Zusammenhänge handelt, und nicht um Bestimmungen eines zufälligen positiven Rechtes. Jene, dem Juristen selbstverständlichen Sätze erhalten damit eine ganz neue philosophische Bedeutung.

ähnlich wie es ein Bewußtsein von Zahlen oder Sätzen gibt. Wir können von einem schlichten Wissen um sie reden; dieses Wissen bleibt rein als Bewußtseinsweise genommen durchaus unverändert, ob es sich auf eigene oder fremde Ansprüche und Verbindlichkeiten bezieht. Es ist ferner durchaus unabhängig davon, ob seine gegenständlichen Korrelate existieren oder nicht, ebenso wie auch umgekehrt Ansprüche und Verbindlichkeiten existieren können, ohne Gegenstand eines solchen Wissens zu sein.

Von diesem kalten Wissen ist ein anderes hierhergehöriges Erlebnis sehr wohl zu unterscheiden: das Sich-berechtigt- oder Sich-verbindlich-fühlen, welches im Gegensatze zum Wissen nur bei eigenen Ansprüchen und Verbindlichkeiten möglich ist. Die Eigenart dieser Bewußtseinsweise ist wohl zu beachten. Von einem Fühlen kann man auch bei den Erlebnissen reden, in welchen Werte zur Gegebenheit kommen. Während hierbei aber eine scharfe Abhebung stattfindet zwischen dem Werte, auf welchen sich das Fühlen richtet, und diesem Fühlen selbst, welches von ihm Kenntnis nimmt, läßt ein Sich-berechtigt-fühlen eine solche Abhebung nicht zu. Der Anspruch ist hier nicht Gegenstand eines mehr oder minder klaren, ev. sogar evidenten intentionalen Fühlens; wir haben vielmehr ein phänomenal durchaus einheitliches Erlebnis, welches, ohne selbst ein klares Erfassen des Anspruches zu sein, vielmehr ein solches Erfassen zur Voraussetzung hat, wenn seine Gültigkeit ausgewiesen werden soll.

Die Eigenart dieser Erlebnisse ist noch zu untersuchen. Hier interessiert uns vor allem ihre absolute Unabhängigkeit von den in ihnen in bestimmter Weise sich auswirkenden Ansprüchen und Verbindlichkeiten. Nichts ist ja sicherer, als daß ich mich sehr wohl verbindlich fühlen kann, ohne daß eine Verbindlichkeit wirklich besteht, und daß ich andererseits sehr wohl einen Anspruch haben kann, ohne mich in jedem Augenblicke, in dem ich ihn habe, berechtigt zu fühlen. Hier ist es nun vollkommen klar geworden, wie haltlos jede Theorie ist, welche versucht, Anspruch und Verbindlichkeit als etwas Psychisches zu betrachten. Da wir fast immer Ansprüche oder Verbindlichkeiten irgendeiner Art zu haben pflegen, müßten wir fast immer entsprechende Erlebnisse haben. Solche Erlebnisse aber vermögen wir nicht aufzufinden. Es läßt sich auch von vornherein sagen, daß es sie nicht geben kann. Denn, um es nochmals hervorzuheben: Anspruch und Verbindlichkeit können jahrelang unverändert dauern, Erlebnisse dieser Art aber gibt es nicht.

Anspruch und Verbindlichkeit setzen allgemein und notwendig einen Träger voraus, eine Person, deren Ansprüche und Verbind-



lichkeiten sie sind. Und ebenso ist ihnen ein bestimmter Inhalt wesentlich, auf den sie sich beziehen und dessen Verschiedenheit verschiedenartige Ansprüche und Verbindlichkeiten voneinander unterscheidet. Beides ist unmittelbar einsichtig, bedarf aber noch einer näheren Betrachtung. Die Fundiertheit in einem tragenden Subjekt ist unseren Gebilden gemeinsam mit Erlebnissen jeglicher Art, die ja ebenfalls stets ein Subjekt voraussetzen, dessen Erlebnisse sie sind. Aber der Kreis möglicher Träger ist hier sehr viel weiter gezogen. Auch Tiere können ja Erlebnisträger sein, aber sie können niemals Träger von Ansprüchen oder Verbindlichkeiten sein. Hier sind wesensgesetzlich Personen als Träger vorausgesetzt; selbstverständlich ist aber nicht jedes Subjekt oder Ich eine Person.

Auch der Inhalt von Anspruch und Verbindlichkeit läßt eine nähere Umgrenzung zu. Jede Verbindlichkeit geht auf ein künftiges Verhalten ihres Trägers, gleichgültig ob dies Verhalten in einem Tun, einem Unterlassen oder einem Dulden besteht. Wohl kann ich die Verbindlichkeit tragen dafür, daß etwas in der Welt geschehe; aber nur dann hat diese Verbindlichkeit einen Sinn, wenn sie die nähere Präzisierung zuläßt, daß etwas durch mich und mein Verhalten geschehe. Wohl kann ich verbindlich dafür sein, daß etwas durch einen anderen geschehe. Aber auch hier muß mein Verhalten es sein, welches dazu bestimmt ist, zu dem Verhalten des anderen zu führen. Überall also ist das eigene Verhalten der unmittelbare Inhalt unserer Verbindlichkeiten. Nicht immer aber ist es ihr einziger und letztlicher Inhalt. Wir unterscheiden die Verbindlichkeiten, welche lediglich auf ein Verhalten tendieren und in ihm ihre endgültige Erfüllung finden, und solche, welche durch ein Verhalten hindurch die Realisierung eines Erfolges bezwecken. Nur im ersten Falle handelt es sich notwendig um bestimmte Verhaltungsweisen; im zweiten pflegt es nur der Erfolg zu sein, der bestimmt ist, und dessen Realisierungsweise dem Belieben des verbindlichen Subjektes überlassen werden kann.

Das Verhalten, welches den Inhalt der Verbindlichkeit bildet, kann den Träger des entsprechenden Anspruches zum Zielpunkte haben, notwendig ist das aber keineswegs. Ich kann dazu verbindlich sein, dem B., welcher den entsprechenden Anspruch hat, hundert Mark zu zahlen. Diese Zahlung kann aber auch an einen beliebigen Dritten gehen, ohne daß B. darum aufhören müßte, der Anspruchsträger zu sein. Die Verbindlichkeit, einem gegenüber etwas zu leisten, ist etwas anderes, als die Verbindlichkeit einem gegenüber, etwas zu leisten. Wir unterscheiden also zwischen dem Inhaltsadressaten der Verbindlich-

keit und dem Verbindlichkeitsadressaten selbst. Jede Verbindlichkeit, derart wie wir sie jetzt betrachten, hat als solche einen Gegner, insofern sie jemand voraussetzt, demgegenüber sie besteht. Der Verbindlichkeitsgegner ist zugleich der Träger eines inhaltsidentischen Anspruches; auch dieser Anspruch hat notwendig seinen Gegner, der zugleich der Träger der Verbindlichkeit ist. So besteht eine eigenartige Korrelativität zwischen Anspruch und Verbindlichkeit, eine Identität des Inhaltes und ein wechselseitiges streng gesetzliches Verflochtensein von Trägerschaft und Gegnerschaft. Der Inhalt aber kann eine beliebige Adressierung haben, ja sogar einer Adressierung völlig ermangeln.

Einen Träger und einen Inhalt fordern Anspruch und Verbindlichkeit mit Notwendigkeit. Die Richtung gegen eine andere Person ist dagegen nicht notwendig mit ihnen verknüpft. Zwar gilt das Gesetz, daß ganz allgemein jede Verbindlichkeit, die einem anderen gegenüber besteht, einen entsprechenden Anspruch dieses anderen fordert, und umgekehrt jeder relative Anspruch eine relative Verbindlichkeit. Aber die Relativität von Anspruch und Verbindlichkeit selbst ist nichts Notwendiges, es gibt absolute Verbindlichkeiten und absolute Ansprüche, oder, wie wir lieber sagen wollen, absolute Rechte. Ebenso wie A. dem B. versprechen kann, etwas zu tun, und damit eine Verbindlichkeit in seiner Person und einen Anspruch in der Person eines anderen schafft, kann auch B. dem A. eine Verbindlichkeit auferlegen, und A. kann sie auf sich nehmen, ohne daß diese Verbindlichkeit dem B. oder irgendeiner anderen Person gegenüber bestünde und ohne daß, was damit zugleich gesagt ist, auf seiten des B. oder einer anderen Person ein Anspruch dem A. gegenüber bestünde. Es ist nicht ganz leicht, Realisierungen solcher absoluter Verbindlichkeiten im praktischen Leben zu finden. Wir erinnern vorläufig an gewisse öffentlichrechtliche Verbindlichkeiten. Der Staat ist zu bestimmten Verhaltungsweisen verbindlich, ohne daß doch diese Verbindlichkeit irgendwelchen Personen gegenüber besteht. Man kann darüber streiten, ob im einzelnen Falle absolute Verbindlichkeiten gegeben sind. Daß sie wesensgesetzlich möglich sind, ist zweifellos. Neben sie stellen wir die absoluten Rechte, welche ebenfalls nur eine Person als Träger voraussetzen, aber keine zweite, der gegenüber sie bestehen. Dagegen unterscheiden sich Verbindlichkeiten und Rechte in einem wesentlichen Punkte: Während Verbindlichkeiten ihrem Wesen nach nur auf ein eignes Verhalten gehen können, gleichgültig ob sie absolut oder relativ bestehen, haben wir bei den Rechten zwei Fälle zu unterscheiden. Relative Rechte können sich nur auf fremdes Verhalten beziehen, absolute Rechte dagegen nur auf das eigene. Rechte

auf eigenes Tun, die nur einer bestimmten Person gegenüber bestehen, scheinen uns ebensowenig möglich zu sein[1], als Rechte auf ein fremdes Verhalten, die nicht der fremden Person gegenüber bestünden.

Es ist von der größten Wichtigkeit, die absoluten und relativen Verbindlichkeiten, wie die absoluten und relativen Rechte (welch letztere wir stets als Ansprüche bezeichnen werden) von den sittlichen Verpflichtungen und sittlichen Berechtigungen zu unterscheiden. Auch diese besitzen zwar notwendig Träger und Inhalt, auch sie lassen die Einteilung in absolute und relative zu, im übrigen aber sind sie grundverschieden, nicht nur in Rücksicht auf den spezifisch sittlichen Charakter, den sie tragen, sondern auch bezüglich der Gesetzmäßigkeiten, welche von ihnen gelten. Während jene anderen Gebilde aus freien Akten von Personen entspringen können, relative Verbindlichkeiten und Ansprüche z. B. aus erteilten oder empfangenen Versprechen, absolute Rechte aus einem Akte der Übertragung, absolute Verbindlichkeiten aus einem Akte der Übernahme, ist dies bei den entsprechenden sittlichen Gebilden ausgeschlossen. Eine absolute sittliche Berechtigung, das Recht auf Entfaltung der eigenen Persönlichkeit z. B., kann seinen Ursprung in der Person als solcher haben, eine relative sittliche Berechtigung, etwa der Anspruch auf die Hilfe eines Freundes, kann aus dem Verhältnis entspringen, in dem die berechtigte Person zu der anderen steht. Aber in willkürlichen Akten als solchen können sie niemals ihren Grund haben. Während ferner jene früher behandelten absoluten Rechte und Ansprüche ihrer Natur nach sehr wohl auf andere Personen übertragen werden können, ist es ausgeschlossen, daß eine Person ihre sittliche Berechtigung auf freie Entfaltung oder ihren sittlichen Anspruch aus dem Freundschaftsverhältnis auf eine fremde Person überträgt. Schließlich kann der Inhaber absoluter Rechte und relativer Ansprüche durch eigenen Akt wirksam auf seine Rechte verzichten. Der Inhaber der sittlichen Berechtigungen dagegen vermag wohl, ihre Ausübung zu unterlassen, er kann aber das, was im Wesen einer Person oder in ihrem Verhältnis zu anderen Personen gründet, nicht durch einen willkürlichen Akt aus der Welt schaffen. Nur was aus freien Akten entspringt, vermag durch freie Akte wieder aufgehoben zu werden.

Ähnlich liegt die Sache bei sittlichen Verpflichtungen. Auch sie können niemals aus Akten als solchen entspringen. Jede sittliche

1) Daß absolute Rechte von einer bestimmten Person abgeleitet, etwa übertragen sein können, ist eine davon wohl zu unterscheidende Tatsache.



Verpflichtung hat zur notwendigen, wenn auch nicht hinreichenden Bedingung die sittliche Rechtheit von Sachverhalten, sie setzt speziell voraus, daß die Existenz des Verhaltens einer bestimmten Person, welches den Inhalt ihrer Verpflichtung bildet, an sich oder infolge der Rechtheit anderer, damit verknüpfter, Sachverhalte sittlich recht ist.[1] Das gilt sowohl für die absoluten Verpflichtungen, welche man gewöhnlich schlechthin als Pflichten bezeichnet, wie auch für die den relativen sittlichen Berechtigungen entsprechenden relativen sittlichen Verpflichtungen, welche von der Ethik bisher nicht beachtet worden zu sein scheinen. Jene anderen Verbindlichkeiten dagegen erwachsen, ohne Ansehung ihres Inhaltes, aus freien Akten von Personen, aus einer Übernahme etwa, oder aus einem Versprechen. So wenig sittliche Berechtigungen übertragen, so wenig können sittliche Verpflichtungen von anderen Personen übernommen werden. Auch dies kann nur mit den außersittlichen Verbindlichkeiten geschehen. Und während schließlich jede relative Verbindlichkeit durch einen Verzicht des Gegners erlöschen kann, kann der Gegner einer sittlichen Verpflichtung zwar die Geltendmachung seines sittlichen Rechtes unterlassen, aber er vermag niemals durch einen freien Akt eine sittliche Verpflichtung zu annullieren. Möglicherweise läßt ein solcher Akt das vorher gebotene Verhalten nun als nicht mehr geboten erscheinen, so daß keine sittliche Verpflichtung mehr besteht. Stets aber muß der gesamte Tatbestand auf seine sittliche Bedeutsamkeit hin geprüft werden. So wenig freie Akte als solche sittliche Verpflichtungen erzeugen können, so wenig können sie sie vernichten. Man wird einwenden, daß doch auch bei einem Versprechen oder bei der Übernahme einer Verbindlichkeit eine sittliche Verpflichtung zur Realisierung ihres Inhaltes bestehe. Das ist sicher richtig, und ist zugleich besonders geeignet, die Verschiedenheit, die wir hier betonen, ins Licht zu rücken. Weil aus jenen Akten Verbindlichkeiten entspringen, besteht eine sittliche Verpflichtung, ihren Inhalt auszuführen. Es gilt als Wesensgesetz, daß die Erfüllung absoluter und relativer Verbindlichkeiten sittliche Pflicht ist. Man sieht, wie hier Verbindlichkeit

---

1) Von dem sittlichen Werte von Personen, Handlungen, Akten usf. unterscheiden wir auf das strengste die sittliche Rechtheit, welche Sachverhalten und nur Sachverhalten zukommen kann Zwei Sphären der Ethik werden dadurch abgegrenzt, welche untereinander durch unmittelbar einsichtige Wesenszusammenhänge verknüpft sind. So ist es sittlich recht, daß ein sittlich wertvoller Gegenstand existiert, der kontradiktorische Sachverhalt ist sittlich unrecht usf. Ferner ist die Realisierung eines ethisch-rechten Sachverhaltes sittlich wertvoll, seine Unterlassung sittlich unwert usw.



und sittliche Verpflichtung nebeneinander bestehen, die zweite aber dabei das Bestehen der ersteren voraussetzt. In anderen Fällen besteht sie unabhängig von jedem Akte und von jeder darin gründenden Verbindlichkeit. Niemals aber darf beides miteinander verwechselt werden.

Wir sind durch die letzten Überlegungen schon gezwungen gewesen, einen Blick auf den Ursprung von Rechten und Verbindlichkeiten zu werfen. Wir müssen nun in eine genauere Analyse eintreten, und beschränken uns dabei, unserem Plane gemäß, zunächst auf Anspruch und relative Verbindlichkeit. Wir stellen zuerst ein allgemeines, in sich selbst einsichtiges Gesetz auf: Kein Anspruch und keine Verbindlichkeit beginnt ohne »Grund« zu existieren, oder erlischt ohne einen solchen Grund. Es ist ja ohne weiteres klar: Soll ein Anspruch erwachsen oder erlöschen, so muß in dem Augenblick, in dem er erwächst oder erlischt, irgend etwas eingetreten sein, aus dem und durch das er erwächst. Und wir können sogleich hinzufügen: Immer wenn genau dasselbe Geschehen wieder eintritt, muß auch der entsprechende Anspruch wieder erwachsen (erlöschen). Er ist durch das Geschehen notwendig und hinreichend determiniert.

Dieser Satz von der eindeutigen Determination zeitlicher Existenzen ist uns gewiß vertraut. Bemerkenswert ist nur, daß wir hier eine neue und eigenartige Sphäre seiner Geltung gefunden haben. Wir müssen uns freilich davor hüten, alles was wir von der notwendigen Determination auf anderen Gebieten, etwa bei dem äußeren Naturgeschehen wissen oder zu wissen glauben, ohne weiteres, mit blinden Augen, auf unsere Sphäre zu übertragen. Ein durchgeführter Vergleich würde uns dazu zwingen, allzuweit auf die Betrachtung der kausalen Verhältnisse in der Natur einzugehen. Wir beschränken uns daher darauf, auf einige wesentliche Punkte aufmerksam zu machen.

Als allgemein zugestanden darf es gelten, daß es sich bei den kausalen Beziehungen des äußeren Geschehens nicht um unmittelbar einsichtige und notwendige Wesenszusammenhänge handelt. Mögen wir, um mit Hume zu reden, wie immer zu dem Satze gekommen sein, daß das Feuer Rauch erzeugt, so liegt es doch gewiß nicht im Wesen des Feuers einsichtig begründet, daß es so ist, so etwa, wie es im Wesen der Zahl 3 liegt, größer zu sein als die Zahl 2. Daß die kausale Relation keine notwendige »Ideenrelation« ist, steht außer Zweifel.[1] Es wäre aber verfehlt, diesen

1) Inwieweit andersartige Wesensbeziehungen hier eine Rolle spielen können, bleibe dahingestellt.



Satz auf jede Zusammenhangsbeziehung zwischen zeitlich Existierendem auszudehnen. Der Fall, welcher uns hier beschäftigt, ist der beste Beweis dafür. Ein »Grund«, der Anspruch und Verbindlichkeit erzeugen kann, ist das Versprechen. Aus ihm gehen — wie wir noch näher zeigen werden — Anspruch und Verbindlichkeit hervor; wir können uns das zur Einsicht bringen, indem wir uns in aller Klarheit vergegenwärtigen, was ein Versprechen ist, und nun erschauen, daß es im Wesen eines derartigen Aktes gründet, unter bestimmten Umständen Anspruch und Verbindlichkeit zu erzeugen. So ist es also keineswegs die Erfahrung, welche uns über die Existenzialverknüpfung dieser Gebilde belehrte, oder auch nur eine mitwirkende Rolle hätte; es handelt sich vielmehr um einen unmittelbar einsichtigen und notwendigen Wesenszusammenhang.

Das Erwachsen eines Anspruchs oder einer Verbindlichkeit bedarf wie das Eintreten einer Veränderung in der äußeren Natur eines zureichenden Grundes. Wir haben bisher gesehen, daß nur im ersten Falle eine unmittelbar einsichtige und notwendige Wesensbeziehung zwischen »Grund« und »Folge« besteht. Wir werden jetzt auf einen weiteren Unterschied aufmerksam, der wohl noch eigentümlicher erscheinen mag. Ist die Folge in der äußeren Natur einmal da, so kann sie uns — idealiter gesprochen — jederzeit zur selbständigen Gegebenheit kommen. Die durch den Stoß mit der Stange verursachte Bewegung der Kugel kann ich für sich wahrnehmen, ohne daß ich noch einmal in der Wahrnehmung oder in Gedanken auf den Stoß zurückzugehen brauchte. Wenn wir beachten, daß jedem Gegenständlichen ein bestimmt gearteter Akt zugeordnet ist, in dem es zur Selbstgegebenheit zu kommen vermag, so können wir sagen: Der Akt, in welcher die Wirkung zur Gegebenheit kommt, bedarf keiner Fundierung durch einen die Ursache erfassenden Akt. Dagegen ist es nicht möglich, einen Anspruch oder eine Verbindlichkeit selbständig in ihrer Existenz zu erfassen. Will ich mich von der Existenz der Bewegung überzeugen, so brauche ich nur die Augen aufzumachen. Bei Ansprüchen oder Verbindlichkeiten aber ist es unumgänglich, immer wieder auf ihren »Grund« zurückzugehen. Erst dadurch, daß ich die Existenz des Versprechens noch einmal feststelle, kann ich die Existenz dessen, was aus ihm folgt, feststellen. Einen selbständigen, existenzfeststellenden Akt, der inneren oder äußeren Wahrnehmung vergleichbar, gibt es hier nicht. Das ist sicherlich eine sehr merkwürdige Tatsache, aber es ist eben eine Tatsache. Eine Analogie für sie können wir auf einem sonst wenig verwandten Gebiete finden. Der Sachverhalt, den ein mathematischer Lehrsatz

ausspricht, besteht, und dies Bestehen hat seinen Grund in einer Anzahl anderer Sachverhalte, aus denen er folgt. Auch hier liegt eindeutige Determination vor; freilich sind es nicht existierende Gegenstände, sondern bestehende Sachverhalte, welche in der Determination stehen, und die Beziehung des Begründetseins dieser Sachverhalte ist eine ganz andere, als die des Erzeugtwerdens von Anspruch und Verbindlichkeit durch das Versprechen.[1] Uns kommt es aber auf die Analogie an, die hier ungeachtet aller Verschiedenheiten vorhanden ist. Ein durch andere Sachverhalte begründeter Sachverhalt besteht auf Grund dieser Sachverhalte, entsprechend wie ein Anspruch, der aus einem Versprechen erwächst, eben dadurch existiert. Wenn ich aber den Bestand des Sachverhaltes neu erfassen will, so steht mir kein frei- und selbsterfassender Akt zur Verfügung. Es bleibt mir nichts anderes übrig, als auf die begründenden Sachverhalte zurückzugehen und ihn aus diesen nochmals abzuleiten, genau so, wie ich auf das zugrunde liegende Versprechen zurückgehen muß, um die Existenz des Anspruchs abermals festzustellen.

Man hat – ob mit Recht oder Unrecht sei dahingestellt – oft den Satz ausgesprochen, daß, wie gleiche Ursachen gleiche Wirkungen, so auch gleiche Wirkungen stets gleiche Ursachen haben. Der Satz ist bestritten. Für die Sphäre der Begründungszusammenhänge von Sachverhalten wird die Ungültigkeit eines analogen Satzes jedenfalls allgemein anerkannt werden. Ein Sachverhalt kann aus sehr verschiedenartigen Sachverhaltsgruppen folgen und gefolgert werden. Auch in diesem Punkte weist das Gebiet, welches uns hier speziell beschäftigt, die größere Verwandtschaft mit der Sachverhaltsphäre auf. Der gleiche Anspruch und die gleiche Verbindlichkeit können aus sehr verschiedenen Quellen entspringen. So kann ich meinen Anspruch auf die Rückgabe einer mir gehörigen Sache einmal ableiten aus dem Versprechen der Rückgabe, welches der gegenwärtige Inhaber der Sache mir gemacht hat. Oder ich kann ihn ableiten aus dem eigenartigen Verhältnisse, in dem ich zu der Sache stehe, daraus, daß die Sache mir gehört.

Wir haben uns vorgenommen, hier nur von einer einzigen Anspruchs- und Verbindlichkeitsquelle zu reden: von dem Versprechen. Untersuchen wir diese Quelle und ihre Beziehung zu dem, was aus ihr erwächst, so stellen sich Schwierigkeiten heraus, von denen man nichts ahnt, solange man zu der »Selbstverständlichkeit«, daß ein Versprechen

1) Vgl. dazu meine Abhandlung »Zur Theorie des negativen Urteils« in den Münchener philosophischen Abhandlungen, S. 220ff.



Anspruch und Verbindlichkeit erzeugt, in der Fernstellung des gewöhnlichen Lebens steht. Was ist eigentlich ein Versprechen? Die gemeinübliche Antwort darauf lautet: Das Versprechen ist eine Willenserklärung; spezieller, es ist die Äußerung oder Kundgabe der Absicht, im Interesse eines anderen, dem gegenüber die Äußerung geschieht, etwas zu tun oder zu unterlassen. Inwiefern diese Äußerung verbindlich machen und berechtigen soll, leuchtet dabei freilich wenig ein. Es ist ja sicher, daß die bloße Absicht, etwas zu tun, noch keine derartige Wirkung hat. Gewiß, eine eigenartige psychologische Bindung, eine innere Tendenz, vorsatzgemäß zu handeln, pflegt sich aus jedem Entschluß, den ich fasse, zu ergeben. Aber diese innere psychische Tendenz ist gewiß keine objektive Verbindlichkeit, und noch weniger hat sie etwas zu tun mit dem objektiven Anspruch eines anderen. Aber wenn es so ist, was kann dann an diesem Tatbestande dadurch geändert werden, daß ich meinen Entschluß kundgebe, daß ich einem anderen gegenüber es zum Ausdruck bringe, daß ich dieses oder jenes für ihn tun will? Es ist doch auch sonst nicht so, daß mir aus der Äußerung eines Willensvorsatzes ohne weiteres eine entsprechende Verbindlichkeit erwächst. Warum soll es nun gerade in dem einen Falle so sein, wo der Inhalt meines Wollens einen Vorteil für einen anderen bedeutet?

Man hat zahlreiche Versuche gemacht, diese problematische Bindung durch Versprechungen zu »erklären«. Man hat etwa geleugnet, daß eine solche Bindung natürlicherweise überhaupt bestehe, und sie auf künstliche Veranstaltung, welche der Staat oder die Gesellschaft aus Zweckmäßigkeitsgründen getroffen habe, zurückgeführt. Oder man hat an dem psychologischen Bindungserlebnis, welches jeder Entschluß erzeugt, angesetzt und zu zeigen gesucht, wie dieses Erlebnis durch die Kenntnisnahme des anderen eine Modifizierung und Objektivierung erfährt. Oder man hat aus den Konsequenzen argumentiert. Weil derjenige, welcher Kenntnis von dem Entschluß erhält, im Vertrauen darauf, allerlei tun wird, und weil er dann durch die Nichtausführung des Entschlusses Schaden erleiden könnte, ist jeder, der sein Vorhaben anderen kundgibt, an diesen Entschluß gebunden.[1]

Wir werden später Gelegenheit haben, die Haltlosigkeit aller dieser Theorien aufzuweisen. Vorläufig sei nur bemerkt, daß schon die Grundlage, von denen sie und andere Theorien ausgehen, ver-

1) Über andere Vertragstheorien vgl. Stammler im Handwörterbuch der Staatswissenschaften 3. Aufl., Bd. 8, S. 334f.



fehlt ist. Keineswegs ist das Versprechen nichts weiter, als die schlichte Kundgabe eines Willensentschlusses. Halten wir uns streng an den Fall, wo ich den Vorsatz fasse, für einen anderen etwas zu tun, und wo ich ferner diesem anderen mitteile, daß ich diesen Vorsatz gefaßt habe, so ist damit durchaus kein Versprechen erteilt. Eine Vorsatzmitteilung und ein Versprechen sind grundverschiedene Dinge, darüber darf man sich nicht dadurch hinwegtäuschen lassen, daß sich beide unter Umständen des gleichen sprachlichen Ausdrucks bedienen. Übersieht man das, so muß man sich freilich in aussichtslosen Konstruktionen erschöpfen, um Anspruch und Verbindlichkeit aus der Vorsatzäußerung abzuleiten. Unsere erste Aufgabe ist es demgemäß, klarzustellen, was ein Versprechen eigentlich ist. Hierzu müssen wir etwas weiter ausholen. Es ist notwendig, einen fundamentalen neuen Begriff einzuführen.

§ 3. Die sozialen Akte. Aus der unendlichen Sphäre möglicher Erlebnisse heben wir eine bestimmte Art heraus: Die Erlebnisse, die nicht nur dem Ich angehören, sondern in denen sich das Ich als tätig erweist. Wir wenden uns einem Dinge zu, wir fassen einen Vorsatz; das sind Erlebnisse, die nicht nur im Gegensatz stehen zu den Fällen, wo sich uns etwas, ein Geräusch etwa oder ein Schmerz, aufdrängt, sondern auch zu den Fällen, in denen von einer eigentlichen Passivität des Ich nicht gesprochen werden kann, wenn wir etwa heiter oder traurig sind, wenn wir uns über etwas begeistern oder empören, wenn wir einen Wunsch oder Vorsatz haben und in uns tragen. Wir wollen jene Erlebnisse als spontane Akte bezeichnen; die Spontaneität soll dabei das innere Tun des Objektes bezeichnen. Es wäre ganz verfehlt, diese Erlebnisse durch ihre Intentionalität kennzeichnen zu wollen. Intentional ist auch das Bedauern, das in mir aufsteigt, der Haß, der sich mir aufdrängt, insofern sie beide sich auf irgend etwas Gegenständliches beziehen. Spontane Akte aber weisen neben ihrer Intentionalität noch ihre Spontaneität auf, dies eben, daß in ihnen das Ich sich als der phänomenale Urheber des Aktes erweist. Auch von der Aktivität in ihren vielen möglichen Bedeutungen ist die Spontaneität durchaus zu trennen. So kann ich eine Empörung, die von mir ausgeht, als aktiv bezeichnen, im Gegensatz zu der Betrübnis, die mich beschleicht oder plötzlich überfällt. Oder ich nenne das Haben eines Vorsatzes aktiv, insofern ich es bin, der den Vorsatz trägt. Von dem Haben eines Vorsatzes aber, sei es nun aktuell oder inaktuell, unterscheiden wir das Fassen des Vorsatzes, von dem Zuständlichen das punktuelle Erleben, das ihm vorausgegangen ist oder vorausgegangen sein

kann; und hier erst, in dem Vorsatz-Fassen, haben wir das, was wir meinen: Ein Tun des Ich und damit einen spontanen Akt. Beispiele solcher spontanen Akte stellen sich sofort in Fülle ein: Das sich Entschließen, das Vorziehen, das Verzeihen, Loben, Tadeln, Behaupten, Fragen, Befehlen usf. Sieht man diese Fälle etwas näher an, so fällt sofort ein wesentlicher Unterschied auf; auf diesen Unterschied kommt es uns hier an.

Der Akt des sich Entschließens ist ein interner. Er wird vollzogen, ohne daß er verlautbart wird, oder ohne daß er doch verlautbart zu werden braucht. Gewiß kann sich der Entschluß in Mienen oder Gesten ausprägen; ich kann ihn auch nach außen kundgeben, ihn anderen mitteilen, wenn ich will. Aber notwendig, dem Akte als solchem wesentlich ist das natürlich nicht. Er kann sehr wohl rein innerlich verlaufen, er kann beruhigt in sich selbst bleiben, ohne in irgendeinem Sinne eine Äußerung zu erfahren. Man sieht sofort, daß sich das bei bestimmten anderen spontanen Akten anders verhält. Ein Befehl oder eine Bitte u. dgl. kann sich offenbar nicht rein innerlich vollziehen.

Betrachten wir einen dieser eigenartigen Akte etwas näher. Das Befehlen ist zweifellos ein spontaner Akt, insofern es sich als ein Tun des Subjektes darstellt. Aber es setzt im Unterschiede zu anderen spontanen Akten, wie der Zuwendung oder dem Vorsatzfassen, neben dem vollziehenden noch ein zweites Subjekt voraus, auf welches sich der Akt, den das erste Subjekt vollzieht, in eigenartiger Weise bezieht.

Es gibt Erlebnisse, in denen das vollziehende und das Bezugssubjekt identisch sein können, es gibt eine Selbstachtung, einen Selbsthaß, eine Selbstliebe u. dgl. Anderen Erlebnissen dagegen ist ein fremdes Bezugssubjekt wesentlich; wir nennen sie fremdpersonale Erlebnisse. Ich kann mich nicht selbst beneiden, mir nicht selbst verzeihen u. dgl. m. Es ist ohne weiteres klar, daß der Akt des Befehlens als ein fremdpersonaler Akt zu charakterisieren ist.[1] Aber auch damit ist seine Eigenart noch nicht erschöpft. Es springt sofort in die Augen, daß er sich in einem wesentlichen Punkte von anderen fremdpersonalen Akten, dem Verzeihen etwa, unterscheidet. Er hat nicht nur eine notwendige Beziehung auf ein fremdes Subjekt, sondern er wendet sich auch an es.

---

1) Mir selbst kann ich nur dadurch etwas befehlen, daß ich mir mein Selbst künstlich als etwas anderes und Quasi-Fremdes gegenüber stelle. Der Selbstliebe dagegen haftet diese Künstlichkeit nicht an.



Wie das Fassen eines Vorsatzes, so kann auch der Akt, der sich verzeihend auf eine andere Person richtet, rein innerlich und ohne Kundgabe nach außen verlaufen. Der Befehl dagegen gibt sich, in seiner Wendung an den anderen, kund, er dringt in den anderen ein, es ist ihm die Tendenz wesentlich, von dem anderen vernommen zu werden. Wir werden niemals einen Befehl vollziehen, wenn wir bestimmt wissen, daß das Subjekt, an das wir uns befehlend wenden, unfähig ist, seiner inne zu werden. Der Befehl ist seinem Wesen nach vernehmungsbedürftig. Wohl kommt es vor, daß Befehle erteilt, aber nicht vernommen werden. Dann haben sie ihre Aufgabe verfehlt. Sie sind wie geschleuderte Speere, welche niederfallen, ohne ihr Ziel zu erreichen.

Wir bezeichnen die spontanen und vernehmungsbedürftigen Akte als soziale Akte. Daß nicht alle fremdpersonalen Akte vernehmungsbedürftig sind, haben wir bereits am Beispiele des Verzeihens gesehen. Wir werden später sehen, daß auch nicht alle vernehmungsbedürftigen Akte fremdpersonale sind. Einzig an der Vernehmungsbedürftigkeit wird der Begriff der sozialen Akte von uns orientiert.

Man muß sich davor hüten, diese neue Sachlage durch das Hineintragen der altgewohnten Vorstellungen zu verfälschen. Ein Befehl ist weder eine rein äußerliche Handlung, noch ist er ein rein innerliches Erlebnis, noch ist er die kundgebende Äußerung eines solchen Erlebnisses. Die letzte Möglichkeit liegt wohl am nächsten. Aber es ist leicht zu sehen, daß es beim Befehl gar kein Erlebnis gibt, das da geäußert wird, evtl. aber auch nicht geäußert werden könnte, und ferner, daß es bei ihm nichts gibt, was wirklich als reine Kundgabe eines internen Erlebnisses aufgefaßt werden könnte. Vielmehr ist das Befehlen ein Erlebnis eigener Art, ein Tun des Subjektes, dem neben seiner Spontaneität, seiner Intentionalität und Fremdpersonalität die Vernehmungsbedürftigkeit wesentlich ist. Was hier für den Befehl ausgeführt wurde, gilt auch für das Bitten, Ermahnen, Fragen, Mitteilen, Antworten und noch vieles andere. Sie alle sind soziale Akte, welche von dem, der sie vollzieht, im Vollzuge selbst einem anderen zugeworfen werden, um sich in seine Seele einzuhacken.

Die Kundgabefunktion der sozialen Akte könnte sich unter Menschen nicht erfüllen, wenn die Akte nicht in irgendeiner Weise in die Erscheinung treten. Wie alle anderen fremden Erlebnisse, so können auch die sozialen Akte nur durch Physisches hindurch erfaßt werden; sie bedürfen einer Außenseite, wenn sie vernommen werden sollen. Erlebnisse, welchen keine Wendung nach außen

wesentlich ist, können ablaufen, ohne irgendwie in die Erscheinung zu treten. Die sozialen Akte dagegen haben eine innere und eine äußere Seite, gleichsam eine Seele und einen Leib. Der Leib sozialer Akte kann bei identischer Seele in weitem Ausmaße variieren. Der Befehl kann in Mienen, in Gesten, in Worten in Erscheinung treten. Man darf die Äußerung sozialer Akte nicht verwechseln mit der unwillkürlichen Weise, in der allerlei innere Erlebnisse, Scham oder Zorn oder Liebe sich nach außen hin spiegeln können. Sie ist vielmehr durchaus willkürlicher Natur und kann, je nach den Verständnisfähigkeiten des Adressaten mit größter Überlegung und Umsicht ausgewählt werden. Auf der anderen Seite darf sie aber auch nicht verwechselt werden mit der Konstatierung von Erlebnissen, die gerade stattfinden, oder soeben stattgefunden haben. Sage ich: »Ich fürchte mich« oder »ich will das nicht tun«, so haben wir da eine äußernde Bezugnahme auf Erlebnisse, welche auch ohne eine solche Bezugnahme hätten verlaufen können. Der soziale Akt dagegen, wie er von Mensch zu Mensch vollzogen wird, scheidet sich nicht in einen selbständigen Aktvollzug und eine zufällige Konstatierung, sondern bildet eine innige Einheit aus willkürlichem Vollzug und willkürlicher Äußerung. Das Erlebnis ist hier ja nicht möglich ohne die Äußerung. Die Äußerung ihrerseits ist nichts, was zufällig hinzutritt, sondern steht im Dienste des sozialen Aktes und ist notwendig, um seine kundgebende Funktion zu erfüllen. Gewiß gibt es auch für soziale Akte zufällige Konstatierungen: »Ich habe soeben den Befehl erteilt«. Diese Konstatierungen beziehen sich dann aber auf den ganzen sozialen Akt *mit* seiner Außenseite, welche demnach auf keinen Fall mit der Konstatierung ihrer selbst verwechelt werden darf.

Ein wichtiger Punkt darf bei diesen Überlegungen nicht übersehen werden. Die Wendung an ein anderes Subjekt, die Vernehmungsdürftigkeit, ist für jeden sozialen Akt absolut wesentlich. Daß er in äußere Erscheinung tritt, ist nur deshalb und nur da erforderlich, wo die Subjekte, innerhalb deren die sozialen Akte sich vollziehen, psychische Erlebnisse nur auf physischer Grundlage erfassen können. Denken wir uns eine Gemeinschaft von Wesen, die imstande sind, ihre gegenseitigen Erlebnisse direkt und unmittelbar wahrzunehmen, so werden wir anerkennen müssen, daß in einer solchen Gemeinschaft soziale Akte, welche nur eine Seele und keinen Leib besitzen, sehr wohl vorkommen können. So verzichten wir Menschen in der Tat darauf, unsere sozialen Akte in äußere Erscheinung treten zu lassen, sobald wir annehmen, daß das Wesen, an welches wir sie

richten, unser Erleben direkt zu erfassen vermag. Man denke an das stumme Gebet, welches sich an Gott wendet und sich ihm kund zu geben tendiert, welches demnach als ein rein seelischer sozialer Akt betrachtet werden muß.

Wir treten in eine nähere Analyse einzelner sozialen Akte ein. Zunächst die Mitteilung. Ich kann überzeugt sein von irgendeinem Sachverhalte und diese Überzeugung in mir verschlossen halten. Ich kann der Überzeugung auch Ausdruck geben in einer Behauptung. Auch hier haben wir noch keine Mitteilung. Ich kann die Behauptung für mich aussprechen, ohne jedes Gegenüber, an das sie sich wendete. Der Mitteilung aber ist diese Wendung immanent. Es liegt in ihrem Wesen, sich an einen anderen zu wenden und ihren Inhalt ihm kund zu tun. Geht sie an einen Menschen, so muß sie in die Erscheinung treten, um dem Adressaten zu ermöglichen, ihres Inhaltes inne zu werden. Mit diesem Innewerden ist das Ziel der Mitteilung erreicht. Die Reihe, welche mit dem Herausschleudern des sozialen Aktes eröffnet wird, ist hier bereits abgeschlossen.

Bei anderen sozialen Akten ist die Sachlage etwas komplizierter. Greifen wir zunächst die Bitte und den Befehl heraus. Es sind ziemlich nahe verwandte Akte; ihre Verwandtschaft spiegelt sich in der weitgehenden Ähnlichkeit ihrer äußeren Erscheinung wieder. Dieselben Worte können Ausdruck eines Befehls und einer Bitte sein; nur in der Art des Sprechens, in Betonung, Schärfe und ähnlichen schwer fixierbaren Faktoren prägt sich der Unterschied aus. Befehl und Bitte haben ihren Inhalt, so gut wie die Mitteilung auch. Aber während bei dieser in der Regel nur der Inhalt dem Adressaten kund gegeben werden soll, und nicht die Mitteilung als solche, sollen bei jenen der Befehl und die Bitte als solche erfaßt werden. Und auch mit diesem Innewerden ist die eröffnende Reihe erst zu einem vorläufigen Abschlusse gelangt. Wir haben hier soziale Akte, welche, im Gegensatz zu der Mitteilung, ihrem Wesen nach auf korrespondierende oder besser auf respondierende Betätigungen hinzielen, mögen diese Betätigungen auch realiter nicht zustande kommen. Jeder Befehl und jede Bitte zielt ab auf ein in ihnen vorgezeichnetes Verhalten des Adressaten. Erst die Realisierung dieses Verhaltens schließt endgültig den Kreis, welcher durch jene sozialen Akte eröffnet ist.

Auch das Fragen ist ein sozialer Akt, welcher ein respondierendes Tun verlangt, und zwar keine äußere Handlung, sondern wiederum einen sozialen Akt, die »Antwort« im engeren Sinne. Wir haben in

der Antwort einen sozialen Akt, welcher kein nachfolgendes Tun fordert, sondern ein solches — und zwar stets einen sozialen Akt — voraussetzt. So unterscheiden wir schlichte soziale Akte, soziale Akte, welche andere soziale Akte voraussetzen, und schließlich soziale Akte, welche auf nachfolgende soziale Akte oder andere Betätigungen hinzielen.

Wir haben die sozialen Akte auf das strengste geschieden von allen Erlebnissen, welche der Kundgabefunktion entbehren. Wir haben jetzt die bemerkenswerte Tatsache zu verzeichnen, daß alle sozialen Akte solche Innenerlebnisse voraussetzen. Jeder soziale Akt hat wesensgesetzlich ein Fundament in einem bestimmt gearteten inneren Erlebnis, dessen intentionaler Inhalt mit dem intentionalen Inhalte des sozialen Aktes identisch ist, oder doch in irgendeiner Weise mit ihm in Verknüpfung steht. Das Mitteilen setzt eine Überzeugung von dem Mitteilungsinhalte voraus. Das Fragen schließt eine solche Überzeugung seinem Wesen nach aus und fordert eine Ungewißheit in bezug auf seinen Inhalt. Bei der Bitte ist der Wunsch Voraussetzung, daß das Erbetene geschehe, näher, daß es durch denjenigen realisiert werde, an welchen sich die Bitte richtet. Der Befehl hat zu seinem Fundamente nicht den bloßen Wunsch, sondern den Willen, daß der Adressat das Befohlene ausführt usw.[1]

Man wird diese Zusammenhänge vielleicht bestreiten, Man wird etwa auf die konventionellen Fragen hinweisen, die sich sehr wohl mit einem Wissen um den in Frage gestellten Inhalt vertragen, an die heuchlerische Bitte, welche dem eigenen Wunsche zuwider vollzogen wird usf. Daß es das alles gibt, ist nicht zu bezweifeln. Aber man muß beachten, daß es sich dabei um kein echtes, vollerlebtes Fragen und Bitten handelt. Es gibt eine eigenartige Modifikation sozialer Akte, neben ihrem vollen Vollzug steht ein Scheinvollzug, ein abgeblaßtes, blutloses Vollziehen — der Schatten gleichsam neben dem körperlichen Ding.[2] Man darf nicht glauben, daß in solchen Fällen bloß die Worte gesprochen würden, welche gewöhnlich den Vollzug der Akte begleiten. Es ist mehr vorhanden als das. Die Akte werden vollzogen, nur ist es ein Scheinvollzug; das vollziehende Subjekt sucht sie als echte hinzustellen. Soziale Akte, welche in dieser Modifikation auftreten, setzen die oben an-

1) Wenn wir in dieser Weise Wunsch und Wille gegenüberstellen, so ist dabei freilich eine bestimmte Bedeutung dieser so vieldeutigen Termini vorausgesetzt.

2) Vgl. Zur Theorie des negativen Urteils, S. 202 f.



geführten Innenerlebnisse nicht voraus; ja, in ihrer Eigenschaft als Scheinakte schließen sie sie sogar aus. Der Scheinmitteilung kann keine echte Überzeugung, der Scheinfrage keine echte Ungewißheit, der Scheinbitte und dem Scheinbefehl kein echter Wunsch und kein echter Wille zugrunde liegen. Nur in dem ersten Falle redet man von Lüge. Man kann, mit einer Ausdehnung dieses Begriffes, die ganze Reihe dieser Fälle als die Sphäre der sozialen Lügenhaftigkeit oder Heuchelei bezeichnen, insoweit sich in ihnen fälschlicherweise die vollziehende Person als »wirklich« befehlend, bittend u. dgl. nach außen hin gibt.

Es gibt noch eine Reihe weiterer Modifikationen, welche die sozialen Akte aufzuweisen haben. Wir unterscheiden zunächst die Unbedingtheit und die Bedingtheit sozialer Akte. Es gibt ein Befehlen und ein Bitten schlechthin, und es gibt ein Befehlen und Bitten »für den Fall daß«. Nicht alle sozialen Akte freilich sind dieser Modifikation unterworfen; so ist eine Mitteilung »für den Fall daß« nicht in dem gleichen Sinne möglich. Verständlich wird dies erst, wenn wir bedenken, daß von bestimmten sozialen Akten eine Wirksamkeit ausgeht. Ist ein Befehl oder eine Bitte vollzogen, so hat sich damit etwas geändert in der Welt. Ein bestimmtes Verhalten steht nun als Befohlenes oder Erbetenes da, und falls gewisse, wesenhaft fixierbare Voraussetzungen gegeben sind, wenn beispielsweise der Befehlsadressat dem Adressanten gegenüber einen sozialen Akt der Unterwerfung vollzogen hat, so erwachsen auf seiner Seite Verbindlichkeiten bestimmter Art. Die Mitteilung, welche eine solche Wirksamkeit nicht besitzt, läßt eine Bedingtheit nicht zu. Bei den bedingten Befehlen und Bitten aber wird die Wirksamkeit abhängig gemacht von einem künftigen Ereignis.

Bedingte soziale Akte werden vollzogen, aber im Vollzuge selbst wird ihre Wirksamkeit gebunden an etwas später Eintretendes. Man darf diesen bedingten Vollzug selbstredend nicht verwechseln mit der Ankündigung eines eventuellen späteren Vollzugs. Von einem solchen späteren Vollzuge ist ja in unseren Fällen gar keine Rede. Mit dem Eintritt des Ereignisses ist es – ohne jedes Zutun des Trägers des bedingten Aktes – in bezug auf die Wirksamkeit genau so, als ob ein unbedingter Akt jetzt eben vollzogen worden wäre. Von dem Augenblicke an, da der Nichteintritt des Ereignisses feststeht, ist es, als ob überhaupt kein Akt jemals vollzogen worden wäre.

Es ist wesensgesetzlich gefordert, daß das Ereignis, von welchem die Wirksamkeit des Aktes abhängig gemacht wird, eintreten kann,

aber es ist ausgeschlossen, daß es eintreten muß.[1] Nur im ersten Falle hat die Bedingtheit einen Sinn. Im zweiten Falle wäre nur ein unbedingter sozialer Akt mit befristetem Inhalte möglich: Ich befehle dir (unbedingt), in dem Augenblicke, wo das Ereignis eintritt, dies oder jenes zu tun. Hier haben wir keine Modifikation des Aktes, sondern eine solche des Inhaltes. Neben der Befristetheit gibt es auch eine Bedingtheit dieses Inhaltes. Die Inhaltsbedingtheit nun ist von der Aktbedingtheit aufs strengste zu unterscheiden. Der unbedingte Befehl mit bedingtem Inhalt stellt sogleich als gefordert hin, daß ein bestimmtes Verhalten bei dem Eintritt eines möglichen Ereignisses realisiert werde. Er erzeugt – unter bestimmten Voraussetzungen – sogleich die Verbindlichkeit, etwas bei dem Eintritte des Ereignisses zu tun oder zu unterlassen; der Eintritt des Ereignisses macht diese Verbindlichkeit lediglich aktuell. Der bedingte Befehl mit unbedingtem Inhalt dagegen läßt erst mit dem Eintritt des Ereignisses das Verhalten als gefordert erscheinen, und erzeugt erst in diesem Augenblicke die auf ein sofortiges Tun oder Unterlassen sich richtende Verbindlichkeit.

Bei unbedingten Akten mit bedingtem Inhalte können wir ferner von der aufschiebenden Bedingung die auflösende unterscheiden. Der Befehl, eine Sache solange zu tun, bis ein bestimmtes Ereignis eintritt, bringt sofort eine Verbindlichkeit hervor, welche mit dem Eintritt des Ereignisses erlischt. Bei dem bedingten Befehle aber hat dieser Unterschied zwischen aufschiebender und auflösender Bedingung offenbar gar keine Stelle.

Alle diese Unterschiede, welche rein im Wesen der Akte gründen und mit empirischen Feststellungen nicht das mindeste zu tun haben, sind für die Sphäre der sozialen Beziehungen von der größten Wichtigkeit.

Soziale Akte können eine Mehrheit von Adressanten und eine Mehrheit von Adressaten haben. Die zweite Eigentümlichkeit findet sich nur bei ihnen, die erste auch in der Sphäre der bloß äußeren Handlungen und bloß inneren Erlebnisse. Ich kann einen Befehl an zwei oder mehrere Personen »zusammen« richten. Ein einziger sozialer Akt hat dann mehrere Richtungssubjekte, an die er sich wendet. Die Wirkungen eines solchen Aktes sind notwendig andere, als wenn ebensoviele soziale Akte als Adressaten vorhanden wären. Während in diesem Falle der Zahl der Adressaten entsprechend meh-

1) Natürlich vom Zeitpunkte des Aktvollzuges aus gesehen.



rere Verbindlichkeiten entstünden — unbeschadet des gleichen Inhaltes — entsteht dort nur eine Verbindlichkeit, an der alle Adressaten teilhaben. Ich befehle dem A. und dem B. insgesamt, mir irgend etwas zu besorgen. Dann erwächst eine einzige Verbindlichkeit, deren Inhalt die Besorgung bildet, und mit welcher A. und B. zusammen belastet sind.

Schwieriger und interessanter ist die Sachlage, wenn mehrere Personen zusammen einen sozialen Akt vollziehen. Jede der beiden Personen vollzieht den Akt, befiehlt z. B., und bei beiden tritt dieser Vollzug in äußere Erscheinung. Aber jede vollzieht den Akt »zusammen mit der anderen«. Wir haben hier einen sehr eigenartigen »Zusammenhang«. Er darf nicht reduziert werden auf Inhalts- und Adressaten-Identität, oder gar auf bewußte Gleichzeitigkeit des Vollzugs; in diesen Fällen hätten wir stets mehrere selbständige Akte. Hier aber haben wir den Fall, wo jeder der Adressanten den Akt »im Verein« mit dem anderen vollzieht, wo er von der Teilnahme des anderen weiß, den anderen teilnehmen läßt und selber teilnimmt: wir haben einen einzigen Akt, der von zwei oder mehr Personen zusammen vollzogen wird, einen Akt mit mehreren Trägern. Dementsprechend modifizieren sich die Wirkungen des Aktes. Nehmen wir wieder an, der Adressat (oder die Adressaten) haben sich den Befehlen der vollziehenden Personen unterworfen. Dann erwachsen aus den Befehlen entsprechende Ansprüche und Verbindlichkeiten. Dem Befehl einer Person entspricht ein Anspruch. Den mehreren Befehlen mehrerer Personen entsprechen mehrere Ansprüche. Dem einen Befehle, der von mehreren Personen im Verein erteilt wird, entspricht ein einziger Anspruch, an dem diese Personen zusammen teilhaben. So sehen wir, wie aus der Idee von sozialen Akten, die jeweils von mehreren Personen zusammen vollzogen werden, und die an mehrere Personen zusammen gerichtet werden, die Idee von Ansprüchen und Verbindlichkeiten erwächst, welche jeweils mehrere Subjekte zu Trägern bezw. Gegnern haben.

Auch bei äußeren Handlungen ist es möglich, von mehreren Realisierungssubjekten einer und derselben Handlung zu reden. Es gibt ein Handeln »im Verein«. An diesem Punkte wird sich, wie uns scheint, der strafrechtliche Begriff der »Mittäterschaft« zu orientieren haben, und auch für Staats-, Verwaltungs- und Völkerrecht sind solche Gesamthandlungen von Bedeutung. Doch können wir darauf in diesem Zusammenhang nicht eingehen.

Als vierte Modifikation in unserer Sphäre heben wir den Unterschied der sozialen Eigenakte und der vertretenden sozialen

Akte heraus. Es gibt einen Befehl, eine Mitteilung, eine Bitte und dgl. »im Namen eines anderen«. Wieder bietet sich uns hier eine sehr eigenartige Sachlage dar, die man in keiner Weise umdeuten kann; wir wollen zunächst versuchen, sie kurz zu skizzieren. Ein Befehl im Namen eines anderen ist ein eigener Befehl und doch kein eigener Befehl. Genauer gesagt: Es wird von dem Vertreter höchst persönlich ein Akt vollzogen, aber er wird im Vollzuge selbst hingestellt als letztlich ausgehend von einer anderen Person. Es ist etwas absolut davon Verschiedenes, wenn »im Auftrage« oder »im Interesse« eines anderen befohlen wird. Hier geht der Befehl von demjenigen aus, welcher den Akt vollzieht; daß er ihn mit Wissen oder auf den Auftrag oder im Interesse eines anderen vollzieht, kann daran nichts ändern. Selbst der Befehl auf Grund eines Befehles ist ein Eigenbefehl. Nur der Befehl »für« oder noch prägnanter »im Namen« eines anderen setzt seinen letzten Ausgangspunkt in dessen Person.

Von vertretenden Akten in der rechtlichen Sphäre wird noch ausführlich die Rede sein. Hier sei nur noch erwähnt, daß der Eigenart des Aktes selbstredend eine Eigenart der Wirkung entspricht. Ein Befehl, den A. im Namen des B. dem C. erteilt, verpflichtet den C. nicht dem A., sondern dem B. gegenüber und berechtigt den B. und nicht den A. Diese Wirksamkeit ist nun freilich an eine doppelte Voraussetzung gebunden: Der Befehl als solcher muß dem C. gegenüber wirksam sein und der vertretende Akt muß dem B. gegenüber wirksam sein. Über die zweite Voraussetzung wird später zu sprechen sein. Zu der ersten sei nur das eine bemerkt, daß der Unterwerfungsakt, der auch hier den Befehl wirksam machen kann, diesmal nicht dem (in Vertretung) Befehlenden, sondern dem im Befehl Vertretenen gegenüber vollzogen sein muß.

Wir wenden uns wieder zu unserem Ausgangspunkte, dem Versprechen. Es bedarf keiner weiteren Ausführung mehr, daß wir in ihm einen fremdpersonalen sozialen Akt zu erblicken haben. Es eröffnet, ähnlich wie der Befehl und anders wie die Mitteilung, einen Kreis weiteren Geschehens. Auch es zielt ab auf ein Verhalten, freilich nicht auf ein Tun des Empfängers, sondern des Versprechenden selbst. Dieses Tun braucht, anders als bei der Frage, kein sozialer Akt zu sein.

Wie alle sozialen Akte setzt auch das Versprechen ein inneres Erlebnis voraus, welches sich auf seinen Inhalt intentional bezieht. Es handelt sich, wie bei dem Befehl, um den Willen, daß etwas

geschehe, freilich nicht durch den Adressaten, sondern durch den Versprechenden selbst. Jedes Versprechen, sich in dieser oder jener Weise zu verhalten, setzt notwendig den eigenen, auf dies Verhalten gerichteten Willen voraus.

Wir sehen jetzt klar, wie gänzlich schief und unhaltbar die übliche Auffassung des Versprechens als einer Vorsatz- oder Willensäußerung ist. Eine Willensäußerung lautet: Ich will. Sie kann sich an jemanden wenden, dann ist sie eine Mitteilung, ein sozialer Akt zwar, aber kein Versprechen. Und auch dadurch wird sie natürlich nicht zum Versprechen, daß sie sich an denjenigen wendet, in dessen Interesse das vorgesetzte Verhalten liegt. Das Versprechen ist weder Wille, noch Äußerung des Willens, sondern es ist ein selbständiger spontaner Akt, der nach außen sich wendend, in äußere Erscheinung tritt. Diese Erscheinungsform mag Versprechenserklärung genannt werden. Eine Willenserklärung ist sie nur mittelbar, insofern dem spontanen Versprechungsakte notwendig ein Wollen zugrunde liegt. Will man das Versprechen selbst als »Willenserklärung« bezeichnen, so muß man genau so die Frage eine Zweifels- und die Bitte eine Wunscherklärung nennen. Das Irreführende aller dieser Bezeichnungen leuchtet ein. Nicht durch ohnmächtige Erklärungen des Willens konstituiert sich – wie man geglaubt hat – die Welt der rechtlichen Beziehungen, sondern durch die streng gesetzliche Wirksamkeit sozialer Akte.

Nur indem man an der Außenseite des Versprechens haften blieb, ohne sich in es selbst zu vertiefen, konnte man es mit der mitteilenden Äußerung eines Willensvorsatzes verwechseln. Dieselben Worte »ich will das für dich tun« können ja als Versprechensäußerung und als mitteilende Willensäußerung fungieren. Es ist auch sonst so, daß verschiedene soziale Akte sich derselben Erscheinungsform bedienen können, es ist insbesondere so, wenn die begleitenden Umstände dem Adressaten keinen Zweifel über die Natur des in ihr erscheinenden sozialen Aktes lassen. Man wird im allgemeinen mit Sicherheit wissen, ob hinter jenen Worten ein Versprechen oder eine Mitteilung steckt. Und wenn auch, wie manche Streitigkeiten und Prozesse zeigen, hier Mißverständnisse möglich sind, so ändert das doch selbstverständlich nichts daran, sondern liefert vielmehr die Bestätigung dafür, daß mitteilende Willensäußerung und Versprechen grundverschiedene Akte sind.

Von hier aus fällt volles Licht auf die Schwierigkeiten, welche man in der »Bindung« durch Versprechungen gefunden hat. Daß die mitteilende Äußerung eines Willensvorsatzes eine Verbindlichkeit



erzeugt, ist freilich unbegreiflich. Wir aber haben in dem Versprechen einen Akt eigener Art gefunden, und wir behaupten, daß es im Wesen dieses Aktes gründet, Ansprüche und Verbindlichkeiten hervorzubringen.

Das Versprechen läßt als sozialer Akt alle Modifikationen zu, welche wir oben besprochen haben. Es gibt Versprechungen, welche an mehrere Personen insgesamt gerichtet sind oder von mehreren Personen insgesamt vollzogen werden. Aus ihnen entspringen Ansprüche, an denen mehrere Personen zusammen teilhaben, bzw. Verbindlichkeiten, welche mehrere Personen zusammen belasten. Es gibt ferner ein bedingtes Versprechen, welches wir von dem unbedingten Versprechen mit bedingtem Inhalte sehr wohl unterscheiden werden. Aus dem einen entspringt erst mit Eintritt der Bedingung ein Anspruch und eine Verbindlichkeit, da erst dann das Versprechen seine eigentliche Wirksamkeit entfaltet.[1] Aus dem anderen entspringen Anspruch und Verbindlichkeit sofort. Der Versprechensempfänger hat hier sogleich den Anspruch darauf, daß der Versprechende sich bei dem Eintritte des Ereignisses in bestimmter Weise verhält, in dem ersten Falle hat er erst bei dem Eintritte des Ereignisses den Anspruch darauf, daß der Versprechende sich sofort in bestimmter Weise verhält. Dort ist vor dem Eintritte des Ereignisses ein Verzicht auf den Anspruch möglich. Hier ist zunächst nichts vorhanden, auf das verzichtet werden könnte.[2] Nur ein bedingter Verzicht wäre möglich: ein Verzicht für den Fall, daß (beim Eintritte des Ereignisses) ein Anspruch entsteht. Dort ist der Verzicht sofort wirksam und der Eintritt der Bedingung von keiner Bedeutung mehr. Hier bringt der Eintritt der Bedingung den Anspruch hervor und damit den Eintritt der zweiten Bedingung, welche den Verzicht wirksam macht und den Anspruch sofort erlöschen läßt. Das Ins-Leben-treten des Anspruches ist hier der unmittelbare Grund seines Todes. Ein streng gesetzlicher Mechanismus des sozialen Geschehens bietet sich uns hier dar; es handelt sich um unmittelbar einsichtige Wesenszusammenhänge, und wahrlich nicht um »Schöpfungen« oder »Erfindungen« irgendeines positiven Rechtes.

---

1) Ganz ohne sofortige Wirksamkeit ist auch das bedingte Versprechen nicht. Es erzeugt einen Zustand der Gebundenheit beim Versprechenden, der sich darin dokumentiert, daß er es nicht mehr hindern kann, daß durch den Eintritt der Bedingung eine Verbindlichkeit in seiner Person entsteht.

2) Vor allem ist der Zustand der Gebundenheit nichts, auf das verzichtet werden kann, da er kein Recht des Versprechensempfängers darstellt. Nur von einer Befreiung des Versprechenden durch den Versprechensempfänger kann die Rede sein.

Neben dem Eigenversprechen gibt es ein Versprechen im Namen eines anderen, ein vertretendes Versprechen. Ein Versprechensakt wird von der Person vollzogen, aber nicht sie selbst ist es, die verspricht; vielmehr läßt sie eine andere versprechen, oder genauer: sie verspricht für eine andere. Wo im Interesse eines anderen, im Auftrage eines anderen, »statt« eines anderen versprochen wird, liegt ein Eigenversprechen vor, und die Verbindlichkeit erwächst auf seiten des Versprechenden. Auch den Fall müssen wir ausscheiden, in dem jemand auf Grund eines Versprechens verspricht. A. kann dem B. versprechen, dem C. die Übereignung einer Sache zu versprechen. Dann hat B. den Anspruch darauf, daß A. dem C. verspricht, und mit und durch die Erfüllung des Anspruches erwächst dem A. die Verbindlichkeit dem C. gegenüber, die Sache zu übereignen. Oder B. verspricht dem A., ihm eine Sache zu verschaffen, und läßt sich von C. die Sache versprechen. Dann sind in der Person des A. gleichzeitig vorhanden der Anspruch auf Übereignung dem C. gegenüber und die Verbindlichkeit einer Übereignung derselben Sache dem A. gegenüber. In allen diesen Fällen ist von einem Versprechen des B. an C. im Namen des A. keine Rede. Nur hier aber liegt Vertretung vor und zugleich die eigentümliche Wirkung der Vertretung. Durch das Versprechen in Vertretung entsteht, genau wie beim Eigenversprechen, ein Anspruch des C.; dieser Anspruch aber richtet sich gegen A. und nicht gegen B.; und zugleich entsteht entsprechend eine Verbindlichkeit in der Person des A. Freilich steht diese Wirksamkeit unter bestimmten Voraussetzungen. Wir werden darüber in einem eigenen Paragraphen zu handeln haben. Nicht der dem Juristen so geläufige Inhalt dieser Sätze, sondern ihre streng apriorische Form ist es, welche das philosophische Interesse in hohem Maße beanspruchen muß.

Das Versprechen in Vertretung setzt offenbar, anders als das Eigenversprechen, keinen Willen voraus, das Versprochene selbst zu tun. Allenfalls kann es so sein, daß der Vertretene diesen Willen hat oder doch haben würde, wenn er in Kenntnis aller Umstände wäre, welche der Vertreter kennt. Bei diesem selbst kann es sich nur um den Willen handeln, daß dem Vertretenen aus seinem Versprechen eine Verbindlichkeit desselben Inhaltes erwächst. Auch diese Beschränkung kommt in Fortfall bei der letzten Modifikation des Versprechens, welche wir betrachten wollen: dem Scheinversprechen.

Wie alle sozialen Akte weist auch das Versprechen jene schattenhafte und unechte Daseinsweise auf, hinter der kein ehrlicher Wille steht, das Versprochene zu tun. Das Scheinversprechen wendet sich

an eine zweite Person, wie das echte Versprechen auch; und es ist ihm wesentlich, in derselben Erscheinungsform aufzutreten wie dieses. Wer zum Scheine verspricht, gibt sich als Echtversprechenden und tritt als solcher auf.[1] Es fragt sich, ob aus diesem Scheinversprechen Anspruch und Verbindlichkeit ebenso entspringen wie aus dem echten.[2] Ohne diese Frage mit Sicherheit entscheiden zu können, wollen wir nun klarstellen, in welcher Weise Anspruch und Verbindlichkeit aus dem echten Versprechen entspringen.

§ 4. **Das Versprechen als Ursprung von Anspruch und Verbindlichkeit.**

Stellen wir uns auf die Seite des Versprechensadressanten, so sehen wir, daß ein echtes Versprechen vollzogen werden und in die Erscheinung treten kann, ohne das Subjekt auf welches es gerichtet ist, zu treffen. Solange dies nicht geschieht, kann von Anspruch und Verbindlichkeit nicht die Rede sein. Es genügt auch nicht, daß der Adressat die äußeren Erscheinungen wahrnimmt, daß er z. B. die Worte hört, ohne sie zu verstehen. Er muß durch sie hindurch das erfassen, dessen Erscheinung sie sind, er muß Kenntnis nehmen von dem Versprechen selbst, er muß, wie wir etwas genauer sagen wollen, des Versprechens inne werden. Zu dem, dessen er so inne wird, kann der Adressat sich in verschiedener Weise verhalten. Er kann sich innerlich dagegen wehren, er kann es auch innerlich akzeptieren, es »sich gefallen lassen«. Die innere Ablehnung kann

1) Dadurch unterscheidet sich das Scheinversprechen von dem Versprechen, welches nicht auf Ernstnehmung rechnet, wie das scherzhafte Versprechen, die höfliche Redensart, die marktschreierische Reklame oder das einen ganz eigenartigen Fall darstellende Versprechen auf der Bühne usf.

2) Wir wagen es nicht, diese Frage mit Sicherheit zu beantworten. Mag auch ein positives Recht das Scheinversprechen, welches dem Adressaten gegenüber sich als ernst ausgibt, ohne daß dieser den Mangel an Ernst bemerkt, wie ein echtes behandeln; es kann daraus kein Argument für unsere außerpositivrechtliche Sphäre gezogen werden. Nur das eine sei bemerkt, daß in diesen und anderen Fällen bei der juristisch sogenannten Nichtübereinstimmung von »Wille« und »Willenserklärung« zunächst eine Nichtübereinstimmung des sozialen Aktes und seiner Erscheinungsweise in Frage steht, sekundär erst die zwischen Erscheinungsweise und Willensvorgang, niemals aber eine zwischen Willensvorgang und sozialem Akt. Diese Unterscheidung scheint uns von Bedeutung für die Analyse der sog. »Willensmängel« zu sein. So sind eine Täuschung, auf Grund deren ich etwas *will*, was ich sonst nicht wollen würde, eine Täuschung, auf Grund deren ich etwas *verspreche*, was ich zwar an sich will, aber ohne die Täuschung nicht versprechen würde, und eine Täuschung, auf Grund deren ich meinem Versprechen eine andere *Erscheinungsform* gebe, als ich sie ohne die Täuschung geben würde, sehr wohl zu unterscheiden und von verschiedener rechtlicher Bedeutung.



sich in einem Akte des Zurückweisens äußern, die innerliche Akzeptierung in einem Akte der Annahme. Wird ein Versprechen schlicht vernommen, so entsteht auf seiten des Vernehmenden der Anspruch und auf seiten des Versprechenden die Verbindlichkeit. Der Akt der Annahme kann lediglich als bestätigende Instanz dienen; zur Wirksamkeit verhilft er dem Versprechen nur dann, wenn es »für den Fall« einer Annahme erteilt ist. Ein Akt der Zurückweisung dagegen läßt weder Anspruch noch Verbindlichkeit zur Entstehung kommen.

Es wird – besonders von denen, welche gewohnt sind, in den Bahnen unseres positiven Rechtes zu denken, – die Frage gestellt werden, ob nicht das bloße Innewerden des Versprechens unzureichend ist, ob es nicht vielmehr zu seiner Wirksamkeit jederzeit einer Annahme bedarf. Wir müssen daraufhin vor allem die Unklarheit und Vieldeutigkeit des Begriffes Annahme geltend machen. Wir notieren fünf verschiedene Bedeutungen. Annahme kann zunächst gefaßt werden als die positive Antwort auf eine Proposition, auf ein »Angebot« beliebiger Art. In diesem sehr formalen Sinne kommen soziale Akte verschiedenster Art als Annahme in Betracht, ein Versprechen z. B. ebensogut, wie seine Akzeptierung. Sagt A, auf die Bitte des B, ihm etwas Bestimmtes zu versprechen, »ja«, so haben wir in diesem »ja« ebensowohl eine Annahme im formalen Sinne, als wenn A auf das Versprechen des B mit »gut« antwortet. Materialiter aber schließt das »ja« ein Versprechen in sich und das »gut« die Annahme eines Versprechens in einem ganz neuen Sinne. Diese materiale Annahme bezieht sich nur auf Versprechungen. Wir müssen aber innerhalb ihrer noch Verschiedenes unterscheiden. Zunächst gibt es die Annahme als rein inneres Erlebnis, ein inneres »Jasagen«, eine innere Zustimmung zu dem vernommenen Versprechen. Davon unterscheiden wir die Annahme in dem Sinne der Annahmeäußerung, wie sie in Handlungen vorliegen kann, aber auch in Worten. Etwas Neues tritt hinzu, wenn die Annahmeäußerung mitteilende Funktion gewinnt, wenn sie an irgendeine Person gerichtet wird. Als fünften und wichtigsten Begriff heben wir schließlich die Annahme als einen eigenen, nicht als Mitteilung zu betrachtenden sozialen Akt heraus.

Man begegnet eigenartigen Schwierigkeiten, wenn man diese Trennung durchführen will. In anderen Fällen ist es viel leichter, den sozialen Akt von der mitteilenden Äußerung des ihm notwendig zu Grunde liegenden inneren Erlebnisses zu unterscheiden, weil Akt und Erlebnis grundverschieden sind; nur infolge des Mangels jeder

phänomenologischen Analyse konnte es geschehen, daß Versprechen und mitteilende Willensäußerung verwechselt worden sind. In unserem Falle aber besteht eine Gleichartigkeit zwischen innerem Erlebnis und sozialem Akt. Es gibt ein rein innerliches »Annehmen« oder Akzeptieren, und es gibt dementsprechend natürlich die mitteilende Äußerung dieses Erlebnisses. Dem »ich will« entspricht ein »ich nehme an«. Hier wird man sich viel schwerer dazu entschließen können, daneben noch einen eigenen sozialen Akt des Annehmens anzuerkennen, der sich hinter denselben Worten bergen kann, von der Äußerung aber wohl zu unterscheiden ist. Und doch ist diese Scheidung unvermeidlich. Die Annahme *äußerung* kann sich an jede beliebige Person richten, sie ist eine Mitteilung, die jedermann gegenüber geschehen kann. Die Versprechensannahme als sozialer Akt dagegen hat einen streng vorgeschriebenen Richtungspunkt. Sie kann sich nur auf die Person oder die Personen richten, von welchen das Versprechen ausgegangen ist. Ferner: Die mitteilende Äußerung des Annahmeerlebnisses kann beliebig oft wiederholt werden, allen möglichen Personen gegenüber. Der soziale Akt des Annehmens ist nur einmal sinnvoll vollziehbar. Seine Wirkung ist mit dem einmaligen Vollzug vollendet — vorausgesetzt, daß die Gegenpartei seiner inne geworden ist. Eine Wiederholung wäre wirkungslos und hätte daher keinen Sinn. Drittens: Die mitteilende Äußerung kann sich auf ein gegenwärtiges, vergangenes oder künftiges Annahmeerlebnis beziehen. Sie kann deshalb in Gegenwarts-, Vergangenheits- und Zukunftsform auftreten. Der soziale Akt des Annehmens dagegen läßt nur die Gegenwartsform zu. Dem »ich habe innerlich zugestimmt« und »ich werde zustimmen« steht starr gegenüber das: »Ich nehme hiermit an«. Die eigenartige Funktion des »hiermit« darf nicht übersehen werden. Es weist hin auf einen Vorgang, der eben jetzt mit dem Vollzug des Aktes geschieht, eben auf das »annehmen«, welches sich hier gleichsam selbst bezeichnet. Dagegen hat es nicht den mindesten Sinn zu sagen: ich erlebe hiermit eine innerliche Zustimmung. Hier ist es eben nicht so, daß in und mit der Äußerung sich das Erleben vollzieht. Die Scheidung, welche wir fordern, ist damit, wie uns scheint, durchaus gesichert.

Es ist nun klar, wie vieldeutig die Frage ist, ob ein Versprechen zu seiner Wirksamkeit der Annahme bedarf. Orientiert wird diese Frage zunächst an dem Grundsatze des positiven Rechtes sein, daß einseitige Willensakte in der Regel Anspruch und Verbindlichkeit nicht begründen, daß es dazu vielmehr regelmäßig einer »Willenseinigung« bedarf, d. h. wenn wir es in unserer Sprache ausdrücken

dürfen, einer Einigung, welche sich in gegenseitigen sozialen Akten konstituiert.[1] Diese Akte stellen sich, von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, als »Angebot« und »Annahme« dar. Es handelt sich dabei um die Annahme in unserem ersten formalen Sinne. Diesen Gesichtspunkt nun müssen wir hier ausschalten. Wir haben unser Problem mit Absicht eng begrenzt. Es handelt sich uns lediglich darum, ob das Versprechen zu seiner Wirksamkeit einer (materialen) Annahme bedarf.

Aber auch der Begriff der materialen Annahme ist, wie wir gesehen haben, noch vieldeutig genug. Man kann zunächst denken an das Erlebnis des inneren Jasagens. Es ist nicht einzusehen, inwiefern ein solches Erlebnis von Einfluß sein sollte auf das Entstehen von Anspruch und Verbindlichkeit. Die sozialen Beziehungen rechtlicher Art konstituieren sich, wie wir immer mehr einsehen werden, in sozialen Akten. Die Freude und Trauer des Einzelnen, seine Zufriedenheit und sein Bedauern, sein inneres Jasagen oder Neinsagen sind ohne Einfluß darauf. Ist es aber so, dann muß es auch ohne Einfluß bleiben, ob das innere Erlebnis geäußert wird oder nicht, und ferner, ob diese Äußerung als Mitteilung an irgendeine Person fungiert oder nicht. Nur der fünfte Annahmebegriff kann also in Frage kommen: Die Annahme als eigener sozialer Akt.

Man könnte versuchen, die Notwendigkeit eines solchen Annahmeaktes durch die Betrachtung anderer, dem Versprechen nebengeordneter sozialer Akte deutlich zu machen. Wir sind ja, innerhalb unserer Sphäre, in der Lage, auch solche Akte heranzuziehen, welche für das bürgerliche Recht nicht in Frage kommen.[2] Man könnte darauf aufmerksam machen, daß eine Bitte der Annahme bedarf, wenn eine Verbindlichkeit des Gebetenen entstehen soll, daß auch der Befehl, vorausgesetzt daß ihm kein Unterwerfungsakt des Adressaten vorangegangen ist und daß dieser überhaupt nicht in einem Unterwerfungsverhältnisse zu dem Adressanten steht, nur dann

1) Auf die interessante und schwierige Phänomenologie des Vertrages einzugehen, ist uns in diesem Zusammenhang nicht möglich. Daß der Vertrag ohne den Begriff der sozialen Akte nicht verstanden werden kann, daß er sich insbesondere nicht aus »Willensäußerungen« zusammensetzt, und daß für seinen Aufbau speziell die bedingten sozialen Akte von Bedeutung sind, dürfte jetzt schon einleuchtend sein.

2) Damit ist nicht gesagt, daß diese Akte für das Recht überhaupt nicht in Frage kommen. So scheint uns z. B. eine phänomenologische Analyse der Erlaubnis oder des Befehles und der in ihnen gründenden apriorischen Gesetzlichkeiten für eine philosophische Grundlegung des Staats- und Verwaltungsrechtes durchaus erforderlich zu sein.



eine Verbindlichkeit begründet, wenn er angenommen wird. Und man könnte daraus den analogen Schluß ziehen, daß wohl auch bei dem Verſprechen eine ſolche Annahme erforderlich wäre. Aber wir dürfen mit dem Worte Annahme nicht ſpielen. Die Annahme der Bitte und des Befehls ſtellt materialiter ein »ſich bereit Erklären«, ein Geloben oder Verſprechen dar, der Bitte oder dem Befehl zu willfahren. Die Annahme eines Verſprechens kann aber ſelbſt kein Geloben oder Verſprechen ſein. Wir würden dann ja auch zu einem fehlerhaften Regreſſus in infinitum geführt, inſofern dies Verſprechen abermals der Annahme bedürfte uſf. An dieſem Punkte wird auch klar, wie ganz verſchieden die angeführten, angeblichen Analogien liegen. Bei ihnen handelt es ſich darum, daß dem Adreſſaten des ſozialen Aktes eine Verbindlichkeit zugemutet wird, und dazu bedarf es allerdings einer Bereiterklärung. Beim Verſprechen aber nimmt der Adreſſant ſelbſt eine Verbindlichkeit auf ſich; auf Seiten des Adreſſaten entſtehen nur Anſprüche, und wir ſehen nicht, daß es dazu eines ſozialen Aktes von ſeiner Seite bedarf. Wir werden alſo ſagen dürfen: Anſpruch und Verbindlichkeit gründen in dem Verſprechen als ſolchen. Für die Entſtehung beider iſt Vorausſetzung, daß der Adreſſat des Verſprechens inne wird. Einer Annahme in irgendeinem Sinne ſcheint es nicht zu bedürfen.

Wir ſtellen das Weſensgeſetz auf, daß der Anſpruch nur in der Perſon des Verſprechensadreſſaten entſtehen kann. Es iſt a priori ausgeſchloſſen, daß eine Perſon, an die das Verſprechen ſich nicht richtet, aus dem Verſprechen einen Anſpruch erwirbt. Freilich kennt das poſitive Recht Verträge zugunſten Dritter und damit auch Verſprechungen, aus welchen nicht nur der Adreſſat, ſondern ein Dritter neben ihm oder auch allein den Anſpruch auf das verſprochene Verhalten erhält. Aber es wäre ein ſehr oberflächlicher und undurchdachter Einwand, wenn man auf Grund ſolcher poſitiven Beſtimmungen die Geltung unmittelbar einſichtiger Weſenszuſammenhänge bezweifeln wollte. Wir werden ſpäter das Verhältnis beider ausführlich zu behandeln haben. Vorläufig ſei nur das eine bemerkt, daß es gewiß kein Zufall iſt, daß ſich die Verträge zugunſten Dritter in manchen Rechten ſo ſpät oder überhaupt nicht durchgeſetzt haben.

Mit der Kenntnisnahme des Verſprechens entſtehen — ſtreng gleichzeitig — Anſpruch und Verbindlichkeit. Ihre Träger und Gegner ſtehen in der früher ſchon gekennzeichneten Beziehung. Wir wollen das ganze, auf Grund des Verſprechens ſich entfaltende Verhältnis als eine obligatoriſche Beziehung bezeichnen.



Wir sahen schon früher, daß die obligatorische Beziehung keine befriedigt in sich selbst ruhende ist, so wie etwa das Eigentum. Wie das Versprechen selbst, tendiert sie auf die Realisierung ihres Inhaltes durch den Versprechensträger. Sie trägt damit die Bestimmung in sich, aufgelöst zu werden. Zu jedem Anspruch und zu jeder Verbindlichkeit »gehört« die Realisierung ihres Inhaltes, nicht in dem Sinne, daß mit ihrer Existenz notwendig die Existenz einer Realisierungshandlung gegeben wäre, so wie mit der Existenz des vernommenen Versprechens die Existenz von Anspruch und Verbindlichkeit gegeben ist, sondern in dem Sinne etwa, wie zu dem schönen Kunstwerk die Bewunderung und zu der schlechten Handlung die Empörung »gehört«. Bleibt die Realisierungshandlung zu der Zeit, da sie geschehen sollte, aus, so vollzieht sich damit eine Änderung in dem obligatorischen Verhältnis: der Anspruch ist »verletzt«. Es ist ferner denkbar, daß die Erfüllung des Anspruches unmöglich wird, sei es, daß der Verbindlichkeitsträger außerstande ist, das versprochene Verhalten zu vollziehen, oder sei es – bei Verbindlichkeiten, welche letztlich auf einen zu realisierenden Erfolg tendieren, daß eine Unmöglichkeit eingetreten ist, daß durch irgendein Verhalten der tendierte Erfolg herbeigeführt wird. Man wird nicht sagen können, daß Anspruch und Verbindlichkeit dadurch erlöschen.[1] Wohl aber entsteht eine eigenartige Antinomie zwischen der Tendenz des obligatorischen Verhältnisses auf Erfüllung und der tatsächlichen Erfüllungsunmöglichkeit. Dem obligatorischen Verhältnis erwächst dadurch eine Sinnlosigkeit ganz eigener Art. Anspruch und Verbindlichkeit sind unheilbar krank geworden.

Das Normale ist, daß Anspruch und Verbindlichkeit und damit das ganze obligatorische Verhältnis durch die Leistung des Versprechensinhaltes – welche sich phänomenal nicht als Erfüllungshandlung zu charakterisieren braucht – erlöschen. Daneben gibt es noch eine zweite Erlöschensart durch Verzicht. Wie es a priori im Wesen des Anspruches gründet, durch Erfüllung zu enden, so auch, daß er durch Verzicht des Anspruchträgers erlöschen kann. Dieser Verzicht ist ein sozialer Akt, als dessen Adressat der Verbindlichkeitsträger fungiert. Zum ersten Male begegnen wir hier einem sozialen Akte, der der Fremdpersonalität entbehrt. Der Verzicht bezieht sich lediglich auf das, worauf verzichtet wird, hier also auf den Anspruch, er richtet sich nicht auf eine Person. Wohl aber muß er einer

1) Wie das positive Recht sich dazu stellt, ist in unserer Sphäre natürlich gleichgültig.



Person eröffnet werden — in unserem Falle dem Verbindlichkeitsträger —, um wirksam zu sein; die Vernehmungsbedürftigkeit ist ihm wesentlich. In dem Augenblicke, da Kenntnis von ihm genommen wird, sind Anspruch und Verbindlichkeit erloschen. Wir haben an dieser Stelle Einwände zu erwarten. Ist wirklich jeder Anspruch verzichtbar, kann also die Person, welcher eine Leistung zugesichert ist, sich ganz nach Willkür weigern, diese Leistung in Empfang zu nehmen? Man mag an Fälle denken, in denen jemand ein Versprechen zuerst zurückweisen wollte und erst auf lange Bitten sich dazu verstand, es anzunehmen. Darf er sich dann der Leistung des anderen durch Verzicht entziehen? Gerade dieser Fall stellt die Verwechslung klar, die hier vorliegt. Es wird vorausgesetzt, daß eine Verbindlichkeit besteht, die versprochene Leistung entgegenzunehmen. Es ist aber unmittelbar einsichtig, daß eine Verbindlichkeit zwar aus einem Versprechen, niemals aber aus der schlichten Versprechensannahme oder gar aus dem bloßen Innewerden eines solchen entspringen kann. Nun aber haben wir — bei Bitte und Befehl — gesehen, daß hinter dem dunklen Ausdruck Annahme sich sehr wohl auch ein Versprechen bergen kann. An solche Fälle ist hier gedacht. Wird ein Versprechen auf dringende Bitten hin angenommen, so liegt in der Annahme, die hier zugleich der Bitte gilt, ein eigenes Versprechen, die Leistung anzunehmen. Es ist falsch, zu sagen, es könne alsdann auf den Anspruch nicht verzichtet werden, denn die Verzichtbarkeit gründet unwandelbar im Wesen des Anspruchs. Wohl aber bleibt, selbst wenn auf den Anspruch verzichtet ist, aus dem zweiten Versprechen immer noch eine Verbindlichkeit des ursprünglichen Anspruchträgers zurück. Die Verbindlichkeit aber schließt ihrem Wesen und Sinne nach aus, daß ein Akt des Verzichtens sich auf sie richtet. Bei dem Vollzug der Akte im realen Leben mag vieles schwer feststellbar sein, manche Vollzugserlebnisse mögen auch vage und verschwommen in sich selbst sein und ununterscheidbar ineinander übergehen. Die Akte selbst aber unterscheiden sich in äußerster Schärfe; in ihren reinen Ideen gründen sichere und unwandelbare Gesetze.

Verbindlichkeiten schließen ihrem Sinne nach einen Verzicht aus, lassen aber eine Aufhebung zu. Es fragt sich, welcher Art diese Aufhebung ist, und unter welchen Bedingungen sie wirksam ist. Es gibt einen Widerruf des Versprechens. Ist es gültig widerrufen, so sind eben damit Verbindlichkeit und Anspruch aufgehoben. Der Widerruf ist ein sozialer Akt, dem jedoch, wie dem Verzicht, die Fremdpersonalität fehlt. Sein intentionales Korrelat ist das Ver-

sprechen, sein Adressat der Versprechensadressat. Widerruf und Verzicht unterscheiden sich in allen wesentlichen Punkten. Während die Verzichtbarkeit im Wesen des Anspruchs liegt, liegt die Widerruflichkeit keineswegs im Wesen des Versprechens. Das Versprechen ist als solches unwiderruflich, ebenso so unwiderruflich, wie beispielsweise der Widerruf selbst und der Verzicht es sind. Natürlich ist es jederzeit möglich, Widerrufsakte zu vollziehen, genau so wie Akte des Verzichts. Während diese aber ohne weiteres wirksam sind, sind diese an sich unwirksam. Betrachten wir diese Sachlage vom Standpunkte des Widerrufenden und Verzichtenden selbst, so läßt sich sagen: Beide Akte können jederzeit vollzogen werden. Aber nur der verzichtende Anspruchsträger kann durch seinen Akt das obligatorische Verhältnis aufheben, der widerrufende Verbindlichkeitsträger kann es nicht ohne weiteres. Dem in beiden Fällen vorhandenen natürlichen Können entspricht nur in dem einen Falle ein Können mit Wirksamkeit auf die rechtlich soziale Beziehung, oder wie wir kürzer sagen wollen, ein rechtliches Können.[1]

So sicher nun dies alles ist, so sicher ist auch, daß ein Widerruf unter Umständen wirksam sein kann, daß also auf seiten des Widerrufenden ein rechtliches Können vorzuliegen vermag. Es fragt sich, was ihm dieses Können verschafft. Auch dies läßt sich rein a priori ausmachen; eine Bezugnahme auf irgendein positives Recht ist durchaus überflüssig und würde uns auch für unsere Problemeinstellung nichts lehren können. Es ist zunächst klar, daß nur der Anspruchsträger dem Widerrufenden ein rechtliches Können zu verschaffen vermag, denn die Aufhebung seines Anspruches steht in Frage. Es ist ferner klar, daß wir hier mit unseren bisher vorgekommenen sozialen Akten nicht ausreichen. Wesensgesetzlich ausgeschlossen ist es z. B., daß der Anspruchsträger durch ein Versprechen jenes rechtliche Können erzeugt. Er könnte versprechen, für den Fall eines Widerrufs auf den Anspruch zu verzichten. Dann würde der Widerruf einen Anspruch auf Verzicht zur Folge haben, aber nicht das direkte Erlöschen des Anspruchs. Es sind ganz andere Akte, die hier in Frage kommen. Das rechtliche Können oder auch das Recht auf den Widerruf muß dem Versprechenden »eingeräumt«, »verliehen« werden. Und dieses Einräumen des Rechtes oder des rechtlichen Könnens — ein fremdpersonaler sozialer Akt, den wir später noch genauer kennen lernen werden, wird von dem Anspruchs-

1) Daß es sich hier nicht um ein positivrechtliches Können handelt, bedarf wohl keiner Erwähnung mehr.



träger an den Versprechenden gerichtet. In dem Augenblicke, da dieser seiner inne wird, erwächst ihm die rechtliche Macht zu widerrufen. Ob der Machtinhaber den Akt vollzieht oder nicht, ist seine Sache. Jedenfalls ist die Grundlage geschaffen, welche einen vollzogenen Widerruf wirksam macht, d. h., das obligatorische Verhältnis zum Erlöschen bringt. Wir werden später Gelegenheit haben, diese Ausführungen in einen größeren Zusammenhang zu stellen.

Es wurde schon erwähnt, daß man sich, in Philosophie und Rechtslehre, die »Bindung durch Versprechen« schon längst zum Problem gemacht hat. Es ist nicht allzu schwer, die zahlreichen Konstruktionen, in die man sich da verloren hat, zurückzuweisen. Wir wollen hier drei Theorientypen besprechen, welchen besondere Bedeutung beizumessen ist. Es handelt sich dabei in erster Linie darum, unsere bisherigen Ausführungen zu ergänzen und in ein klareres Licht zu setzen.

Die nominalistische Theorie David Humes.

Wir finden bei David Hume zwei Sätze, welche den von uns aufgestellten so schroff wie möglich entgegenstehen. Ein Versprechen, so meint er, hat keinen Sinn, ehe menschliches Übereinkommen ihm einen solchen gegeben hat. Und: wäre ein Versprechen auch nicht sinnlos, so würde es doch keine sittliche Verbindlichkeit nach sich ziehen.[1] Mit äußerster Schärfe geht Hume auf den Punkt los, auf den hier alles ankommt. Sollen Versprechungen einen ursprünglichen Sinn haben, so »muß ein bestimmter Akt des Geistes aufgezeigt werden können, der die Worte, ich verspreche, begleitet, und welcher (als solcher) die Verpflichtung in sich schließt«. Aber welcher Geistesakt sollte das sein? Der Entschluß, etwas zu tun, kann es nicht sein. »Denn ein solcher allein legt niemals eine Verpflichtung auf.« Auch nicht der Wunsch, eine Handlung zu vollbringen; denn es ist eine Bindung auch ohne solchen Wunsch, ja sogar mit ausgesprochenem Widerwillen möglich. Ebensowenig ein aktuelles Tunwollen; denn ein Versprechen bezieht sich immer auf eine künftige Zeit. Dann aber bleibt nur eines übrig: Der Geistesakt, den Hume sucht, muß in dem »Willen zu der Verpflichtung bestehen, die aus dem Versprechen hervorgeht«. Hume zeigt, daß diese einzige Möglichkeit eine Sinnlosigkeit in sich selbst enthält. Eine Verpflichtung zu einem Verhalten liegt nach ihm vor, wenn seine Unterlassung uns in bestimmter

1) Traktat über die menschliche Natur, 2. Bd., S. 262 ff.



Weise mißfällt. Die Schöpfung einer neuen Verpflichtung setzt also das Entstehen eines neuen Gefühles voraus. Eine Änderung unserer Gefühle steht aber ebensowenig in unserer Macht, wie die Bewegungen des Himmels. Der Wille, eine Verpflichtung selbst zu schaffen, der Wille also, seine Gefühle zu ändern, ist demnach widersinnig; »es ist unmöglich, daß der Mensch von Natur auf einen so groben Widersinn verfalle.«

Aber nehmen wir selbst an, ein solcher Wille existierte, so könnte er doch, wie Hume weiter ausführt, nicht von »Natur eine Verpflichtung erzeugen«. Denn »eine neue Verpflichtung setzt die Entstehung neuer Gefühle voraus. Der Wille aber schafft niemals neue Gefühle.« Auch die Annahme, daß »der Geist in den Widersinn verfallen könnte, diese Verpflichtung zu wollen«, hilft uns nicht weiter.

Diese ganze Argumentation ist durchaus unabhängig von Humes spezieller Auffassung der Verpflichtungen. Nehmen wir auch an, daß Verpflichtungen, ganz abgesehen von allen Gefühlen und Bewußtsein der Menschen, rein im objektiven Bestande der Welt begründet sind, so ist der Wille, eine solche Verpflichtung durch sich selbst zu schaffen, genau so sinnlos wie vorhin. Wie soll es möglich sein, daß der bloße Willensvorgang, ein rein inneres Erlebnis, eine Veränderung im objektiven Bestande der Welt hervorbringt? Einen solchen sinnlosen Willensakt kann es nicht geben, und auch wenn er existierte, würde er niemals eine Verpflichtung zur Folge haben.

So kommt Hume zu dem Schlusse, daß das Versprechen kein natürlicher Geistesakt und die Versprechensverpflichtung keine natürliche Folge ist, sondern daß »Versprechungen menschliche Erfindungen sind, die sich auf die Bedürfnisse und Interessen der Gesellschaft gründen.« Daß es solche Bedürfnisse und Interessen gibt, ist nicht schwer zu erkennen. Die Selbstsucht läßt die Menschen nicht dazu kommen, eine Handlung zum Vorteile der anderen zu tun, wenn sie nicht dabei die Aussicht auf einen zu erreichenden eigenen Vorteil haben. Das Normale ist ein sofortiger gegenseitiger Austausch von Gütern. Das ist aber nicht immer möglich, da es häufig vorkommt, daß die eine Leistung sofort bewerkstelligt werden kann, die andere aber erst später. Dann muß der eine Teil sich damit begnügen, im ungewissen zu bleiben und von der Dankbarkeit des anderen die Erwiderung der Gefälligkeit zu erwarten. Eine solche Erwartung aber bietet wegen der Verderbtheit der Menschen im allgemeinen wenig Sicherheit. An dieser Verderbtheit, an der Selbstsucht und Undankbarkeit der Menschen läßt sich nichts ändern. Das einzig Mögliche für »Moralisten und Staatsmänner« ist es,

»jenen natürlichen Affekten eine neue Richtung zu geben und uns zu lehren, daß wir unsere Bedürfnisse auf indirekte und künstliche Weise besser befriedigen können, als wenn wir ihnen ganz die Zügel schießen lassen«. Der berechnende Eigennutz führt nun dazu, Dienste zu leisten in Erwartung der Wiederholung ähnlicher Dienste, und diese Wiederholung ist durch das wohlverstandene Interesse des anderen gesichert. Neben diesem eigennützigen Verkehr dauert natürlich der uneigennützige und edlere Austausch von Diensten ohne Aussicht auf Vorteil fort. Um nun diese beide Arten des Austausches zu unterscheiden, hat man zur Charakterisierung der ersten Art »eine bestimmte sprachliche Formel erfunden, durch die wir uns zum Vollzug einer Handlung verbindlich machen. Und diese Formel konstituiert das, was wir ein Versprechen nennen«.

So ist also das Versprechen für Hume die Sanktion »des eigennützigen Austausches von Leistungen zwischen den Menschen«. »Sagt ein Mensch, daß er irgend etwas verspricht, so drückt er in der Tat den Entschluß aus, das Versprochene zu leisten; gleichzeitig unterwirft er sich durch den Gebrauch dieser Wortformel für den Fall, daß er die Leistung unterläßt, einer Strafe, nämlich der Strafe, die darin besteht, daß ihm nicht wieder getraut wird.«

Kritik.

Wir freuen uns der Sicherheit, mit welcher Hume auf den wesentlichen Punkt hinsteuert: auf die Auffuchung des »Geistesaktes«, welcher das Versprechen begleitet. Aber die Einstellung, in welcher Hume nach diesem Akte sucht, ist von vornherein eine verfehlte. Er will das Erlebnis finden, welches »durch ein Versprechen ausgedrückt wird«, welches also auch, ohne einen solchen Ausdruck zu finden, vorhanden sein könnte. Natürlich kann es ihm nicht gelingen, ein solches inneres Erlebnis aufzuweisen. Er verwirft mit Recht die Erlebnisse des sich Entschließens, Wünschens, Wollens; aber er sieht nicht, daß es neben diesen inneren Erlebnissen auch »Tätigkeiten des Geistes« gibt, die nicht in Worten und dergleichen ihren zufälligen, nachträglichen Ausdruck finden, sondern die im Sprechen selbst sich vollziehen und denen es eigentümlich ist, vermittelst dieser oder analoger Erscheinungsformen sich einem anderen kundzugeben. Wie die allgemeine Tatsache sozialer Akte überhaupt, so muß ihm daher auch im speziellen das Vorkommen eigenartiger Akte des Versprechens verborgen bleiben.

Der Akt des Versprechens ist natürlich nicht identisch mit dem Willen, sich zu verpflichten. Immerhin aber tritt durch das Ver-



sprechen eine Verbindlichkeit dem anderen gegenüber ein, der Versprechende kann davon im Augenblicke des Versprechens ein Bewußtsein haben, und es kann dann sehr wohl der Wille zu diesem Sichverbindlichmachen den Akt des Versprechens begleiten. Hume will diesen Willen als in sich widersinnig hinstellen; das ist er indessen keineswegs. Er wäre es sicherlich, wenn nichts vorhanden wäre außer ihm. Man kann das leicht zeigen, auch ohne auf die, teilweise recht anfechtbaren ethischen Prinzipien Humes einzugehen. Jede Verbindlichkeit muß notwendig eine Quelle haben, aus der sie entspringt. Es kann daher niemals eine Verbindlichkeit entstehen, ohne daß in dem Gesamttatbestand der Welt eine Veränderung eintritt, ohne daß, spezieller gesprochen, etwas zur Entstehung kommt, welches die Verbindlichkeit erzeugt. Von hier aus gesehen ist in der Tat ein leerer nackter Wille, sich zu verpflichten, ein Unding. Mich verpflichten, genauer, eine Verbindlichkeit auf meiner Seite schaffen, kann ich nur, wenn ich zugleich etwas schaffe, aus dem die Verbindlichkeit entspringt; ich kann mich nur *durch etwas* verbindlich machen wollen. Dieses verbindlichmachende Etwas ist natürlich in unserem Falle der Akt des Versprechens. Tritt er in die Welt des Seins ein, so erzeugt er eben dadurch die Verbindlichkeiten, die nicht vorhanden waren, solange er fehlte. So sinnlos es also auch wäre, das Versprechen als einen bloßen Verpflichtungswillen aufzufassen, so verständlich und klar ist es, daß der eigenartige Versprechensakt begleitet sein kann von dem Willen, durch ihn sich verbindlich zu machen. So hat das Versprechen einen Sinn, »bevor menschliche Übereinkunft ihm einen solchen gegeben hat«; und wir vermögen ferner, wenn wir einmal klar erfaßt haben, was ein Versprechen ist, mit Evidenz zu erkennen, daß aus seinem Vollzuge und nach der Kenntnisnahme durch den Adressaten eine Verbindlichkeit in der Tat entspringt.

Da Hume das alles verkennt, kommt er in die Notlage, das Versprechen als eine künstliche Formel auffassen zu müssen, als ein Symbol, welches uns im eigenen wohlverstandenen Interesse dazu bringt, es einzuhalten. Wir brauchen uns bei der Zurückweisung dieser Theorie nicht lange aufzuhalten. Sie ist ja offenbar eine Verlegenheitskonstruktion, die den klar vorliegenden wesensgesetzlichen Zusammenhängen nicht im mindesten gerecht zu werden vermag. Es kann vor allen Dingen kein Zweifel sein, daß die Bindung durch Verträge und Versprechungen nicht etwa erst durch »Moralisten und Staatsmänner geschaffen« ist, daß sie jedenfalls ganz unabhängig von jedem positiven Rechte besteht. Hume will sie auf das Interesse

des Versprechenden gründen — wir werden später sehen, daß ein anderer Philosoph sie aus dem Interesse des Versprechens-Empfängers ableitet. Eines ist so verkehrt wie das andere. Auch wo nicht das mindeste Interesse auf die Dienstleistung des anderen vorhanden ist, erkennen wir, daß eine Verbindlichkeit aus dem Versprechen hervorgeht; und auch da, wo ein Interesse wirklich besteht, wurzelt die Verbindlichkeit evidentermaßen nicht in ihm, sondern im Versprechen selbst. Die Gegenüberstellung von eigennützigen und uneigennützigen Diensten bei Hume zeigt am besten die Schwäche seiner Position. Das aus Freundschaft gegebene, uneigennützige Versprechen verpflichtet natürlich genau in demselben Sinne, wie das denkbar eigennützigste. Nach Hume wäre das nicht zu verstehen.

Nur das eine könnte Hume durch seine Erwägung vielleicht begreiflich machen: daß das Eigeninteresse ursprünglich die Menschen bestimmt hat, ihre Versprechungen und damit ihre Verbindlichkeiten zu halten und zu erfüllen. Was hier erklärt würde, wäre die durch das Eigeninteresse bedingte Tendenz, etwas Versprochenes zu halten, es ist aber durchaus nicht das phänomenologisch ganz eigenartige Erlebnis des sich aus dem Versprechen Verbindlichfühlens. Durch welchen Sprung will man von dem einen Erlebnis zu dem anderen kommen? Zudem aber und vor allen Dingen handelt es sich ja gar nicht um das Erlebnis des sich Verbindlichfühlens, welches an und für sich sowohl gegründet wie auch grundlos sein kann, sondern es handelt sich darum, daß die Verbindlichkeit selbst und der von Hume überhaupt nicht berücksichtigte Anspruch, welche beide nichts weniger als Erlebnisse sind, aus dem Versprechen hervorgehen. Daß das so ist, kann man überhaupt nicht »erklären«. Man kann es nur verstehen und einsehen, indem man sich den eigenartigen Akt des Versprechens und die in ihm gründenden Wesensverhältnisse zur Klarheit bringt.

Die psychologische Theorie von Theodor Lipps.

Wie die anderen Forscher, ist auch Lipps der Meinung, daß das Versprechen nichts weiter ist, als die Äußerung des Willens, im Interesse eines anderen etwas zu tun. Wie kann daraus, daß ich einen Entschluß fasse und ein zweiter um diesen Entschluß weiß, eine Verbindlichkeit entspringen? Das ist auch für ihn das eigentliche Problem. Lipps dringt hier psychologisch viel tiefer, als andere vor ihm getan haben. Das, was man einfach und obenhin als

Wissen von dem Entschlusse eines Nebenmenschen bezeichnet, wird von ihm eindringlich analysiert.[1]

Es gibt ein kaltes Wissen, etwa um vergangene Dinge. Ich weiß z. B., daß Cäsar von der Hand des Brutus gefallen ist. Diesem Wissen darf man das Bewußtsein von fremden Erlebnissen nicht ohne weiteres zur Seite stellen. Zunächst werden freilich auch sie als an einen anderen gebunden einfach vorgestellt; dabei aber bleibt es nicht. Es bewährt sich hier ein allgemeines, über unsere spezielle Sphäre weit hinausreichendes Gesetz, nach welchem jeder vorgestellte und betrachtete Gegenstand der Tendenz nach ein vollerlebter ist. Diese Tendenz realisiert sich dann, wenn die Vorstellung unbestritten sich selbst überlassen bleibt, wenn insbesondere dem Bewußtsein von der Wirklichkeit des Vorgestellten von keiner Gegeninstanz widersprochen wird. In unserem speziellen Falle bedeutet dies, daß das Wissen um fremde Erlebnisse die Tendenz in sich schließt, diese zunächst vorgestellten Erlebnisse selbst zu erleben.

Dabei aber ist eines wohl zu beachten. Wenn ich das zuerst vorgestellte Erleben eines anderen selbst mit erlebe, so ist dieses Miterleben deskriptiv keineswegs gleichartig einem eigenen spontan aus mir selbst entfließenden Erleben. Es ist ja eben das Erlebnis des anderen, das ich da erlebe, und dies gibt meinem Miterleben »einen besonderen Gefühlscharakter der Objektivität, das heißt, einen Charakter des Sollens und Dürfens«. So ist es schon im Falle des »einfachen Miterlebens« oder der »einfachen Sympathie«. Ich weiß z. B. von dem Urteilen eines anderen; ich habe nun die Tendenz, dasselbe Urteilen zu vollziehen, zugleich aber gewinnt diese Tendenz in mir den Charakter des Sollens. Oder ich weiß von dem inneren Verhalten eines anderen mir gegenüber, ich weiß z. B., daß er mich achtet. Nun entsteht auf Grund dieses Wissens auch in mir die Tendenz, mich zu achten; und weil diese Erlebnistendenz in dem fremden Individuum ihren Grund hat, gewinnt sie wiederum einen eigenen Gefühlscharakter der Objektivität: ich darf mich in solcher Weise achten.

Diese einfache Sachlage kann sich nun komplizieren. Angenommen ich selbst verhalte mich erlebend in bestimmter Weise, ein anderer weiß davon, und ich selbst weiß wiederum, daß der andere es weiß. Dann entsteht zunächst in dem anderen die Tendenz des Miterlebens meines Verhaltens: die Tatsache der einfachen Sympathie.

1) Vgl. besonders Leitfaden der Psychologie, 2. Aufl., S. 208 ff., ferner: Die ethischen Grundfragen, 2. Aufl., S. 152 ff.



Dazu kommt nun noch, daß ich von dieser Tendenz des anderen weiß, so daß also dadurch die Tendenz des entsprechenden Verhaltens wiederum in mir entsteht. »Es kehrt also mein Verhalten zu mir zurück.« Lipps redet hier von reflexiver Sympathie. Allerdings, mein Verhalten kehrt nicht unverändert zu mir zurück, es ist behaftet mit allen Modifikationen, die es aus irgendeinem Grunde in dem anderen erfahren hat, und es hat außerdem — gemäß dem eben Dargelegten — jenen Gefühlscharakter der Objektivität, des Sollens oder Dürfens, empfangen.

Aus diesem Tatbestande ergibt sich nach Lipps das Bewußtsein der natürlichen sozialen Berechtigungen und Verpflichtungen. »Ich gebe etwa den Willen zur Vollbringung einer Leistung, an welcher ein anderer Interesse hat, in Worten kund; kurz, ich verspreche etwas. Indem ich nun weiß oder annehme, daß der andere aus meinen Worten diesen Willen entnimmt, nehme ich eben diesen Willensakt in mich zurück, aber gesteigert durch das Interesse des anderen und zugleich als ein Sollen oder eine Verpflichtung, nämlich das Versprechen zu erfüllen ......« Wir sehen, von der Humeschen Theorie weicht Lipps sehr weit ab. Die sozialen Beziehungen entstehen, wie er ausdrücklich betont, natürlicherweise, d. h. »vor jeder darauf zielenden künstlichen Veranstaltung«.

Kritik.

Wir können die vorgetragenen psychologischen Anschauungen, welche bei Lipps unter den umfassenden Begriff der Einfühlung fallen und eine Anwendung auf sehr weite und verschiedenartige Gebiete erfahren, an dieser Stelle nicht nach Gebühr würdigen. Es handelt sich uns lediglich um ihre Anwendung auf die Tatsache des Versprechens und der aus ihm erwachsenden Verbindlichkeiten und Ansprüche. Hier aber glauben wir nicht, daß sie den vorliegenden, durchaus eigenartigen Verhältnissen gerecht werden. Heben wir nur die wichtigsten Gesichtspunkte heraus. Nach Lipps stellt sich die Sachlage beim Versprechen im einzelnen etwa so dar: Es ist der Wille vorhanden, für einen anderen etwas zu tun. Dieser führt eine Tendenz mit sich, ihn nicht aufzugeben, dabei zu bleiben, wie überhaupt jedes innere Verhalten nach Lipps zur Tendenz wird, »uns weiterhin in gleicher Weise zu verhalten.«[1] Das Bewußtsein einer Verpflichtung ist damit noch nicht gegeben. Nun weiß aber der andere von dem Entschluß. Er hat die Tendenz ihn nachzuer-

1) Vgl. Ethische Grundfragen S. 155.

leben. Aber es ist kein spontanes eigenes Erleben, sondern ein Erleben, welches Objektivierung dadurch erfahren hat, daß es aus dem anderen stammt; es ist nun ein Sichberechtigtfühlen zu wollen. Der ursprünglich Wollende weiß nun wiederum von dieser Tendenz. Sie kehrt in ihn zurück, aber nicht wie eine Eigentendenz, sondern abermals objektiviert. Es entsteht bei ihm ein Sichverpflichtetfühlen, zu wollen und bei dem Entschlusse zu bleiben. So erklärt es sich nach Lipps, daß aus dem Versprechen Berechtigung und Verpflichtung erwachsen.

Erklärt es sich wirklich so? Wir glauben nicht, auch dann nicht, wenn wir uns in weiterem Maße auf den Boden der Lippsschen psychologischen Anschauungen stellen, als wir es an sich für gerechtfertigt halten können. Es sei einmal zugestanden, daß das Wissen von einem fremden Erleben die Tendenz mit sich führt, es mit zu erleben. Es sei ferner zugestanden, daß diese Tendenz eine Objektivierung im Lippsschen Sinne erfährt. Freilich stehen hier schon erhebliche Schwierigkeiten entgegen. Es ist insbesondere nicht recht einzusehen, weshalb ich mich beim fremden Urteil genötigt fühlen soll, mit zu urteilen, beim fremden Wollen dagegen berechtigt zu wollen. Wir wollen schließlich auch den dritten Schritt mitmachen: die Miterlebungstendenz kehrt in den, der von ihr weiß, objektiviert zurück. Freilich ist auch hier nicht ohne weiteres einzusehen, inwiefern das Sichberechtigtfühlen des anderen, von dem ich weiß, nun in mir sich zu einem Sichverpflichtetfühlen objektivieren soll. Aber wir wollen, wie gesagt, das alles zugestehen. Dann ist das Charakteristische, welches bei dem Versprechen vorliegt, offenbar noch nicht getroffen. Es ist vor allen Dingen nicht einzusehen, weshalb es erforderlich ist, daß der Versprechende seinen Willen durch Worte oder sonstwie kundtut. Nach Lipps genügt es doch, daß der andere von meinem Willen weiß und ich von seinem Wissen weiß. Nehmen wir nun an, der andere hat auf irgendwelchem Umwege meinen Willen erfahren, er hat ihn z. B. aus irgendwelcher zufälligen Betätigung meiner erschlossen, und ich weiß es, daß er diesen Schluß gemacht hat. Dann müßten nach Lipps ein Anspruch auf seiner und eine Verbindlichkeit auf meiner Seite entstehen. Und doch ist nichts sicherer, als daß sie auf diese Weise nicht entstehen. Die Theorie von Lipps beweist also zu viel.

Und ferner: Nach Lipps müßte jeder, welcher von meinem Willen, etwas für einen bestimmten Menschen zu tun, erfährt, dadurch ein Recht darauf erlangen, daß ich es wirklich tue. Wenn ich Peter gegenüber äußere, daß ich im Interesse von Paul etwas

tun will, so entsteht in Peter die objektivierte Tendenz es auch zu wollen und in mir dann die abermals objektivierte Tendenz. Mit anderen Worten: nach Lipps würde hier bei Peter der Anspruch entstehen, daß ich für Paul etwas tue, und in mir würde die entsprechende Verbindlichkeit dem Peter gegenüber entstehen. Und doch ist beides nicht der Fall. Lipps betont nun freilich, daß bei demjenigen, welcher ein Eigeninteresse an dem Tun hat, die Tendenz eine stärkere ist. Das würde dann aber nur einen quantitativen Unterschied machen. Es würde besagen, daß ich mich dem Peter gegenüber weniger stark verpflichtet fühle, als ich mich dem Paul gegenüber verpflichtet fühlen würde, wenn ich diesem gegenüber mein Vorhaben direkt geäußert hätte. In Wahrheit aber ist dem Peter gegenüber eine Verpflichtung überhaupt nicht vorhanden. Und auch wenn Peter ein starkes Interesse daran hätte, daß die Leistung an Paul geschieht, würde er dadurch offenbar keinen Anspruch erhalten. Und umgekehrt: auch wenn die Leistung gar nicht im Interesse des Paul liegt, so behält dieser doch seinen Anspruch, wenn nur die »Willenserklärung« ihm gegenüber geschieht. So kann ich ja dem Paul versprechen, etwas für Peter zu tun. Dann hat Paul und nur Paul den Anspruch; Peter, und mag er noch so viel Interesse an der Leistung haben, besitzt einen solchen Anspruch nicht.

Allen diesen Tatsachen kann die Lippssche Theorie nicht gerecht werden. Und das ist auch sehr wohl verständlich. Macht man Verbindlichkeit und Berechtigung abhängig von den psychologischen Wirkungen des Willensentscheides und des Wissens um ihn, so kann ja die Ausschließlichkeit des obligatorischen Verhältnisses, sein strenges Beschränktsein auf die Person, welche die »Erklärung« abgibt, und die, an welche sie sich richtet, gar nicht begreiflich werden. In Wahrheit ist es natürlich gar nicht der Wille, sondern der »Erklärungsakt« selbst, welcher verbindlich macht und berechtigt, und dieser Akt ist nicht etwa, wie Lipps genau so wie Hume glaubt, eine schlichte Äußerung des Willens, sondern ein eigenartiges, im Willen fundiertes psychisches Tun, das um seiner Kundgabefunktion willen in äußere Erscheinung treten muß. In ihm und nur in ihm gründen Anspruch und Verbindlichkeit.

Man halte sehr wohl fest: *Anspruch* und *Verbindlichkeit* gründen in ihm, nicht etwa Berechtigungs*erlebnisse* oder -*gefühle*. Gewiß mögen in vielen Fällen auch diese entstehen, aber das ist für die Frage, um die es sich hier handelt, ganz unwesentlich. Und hier nun kommen wir zu dem Punkte, wo die Bedenken gegen die Lippssche Auffassung am prinzipiellsten sind.

Schalten wir alle unsere bisherigen Einwände aus, und nehmen wir an, daß durch die Willensäußerung auf seiten des sich Äußernden ein Sich-verpflichtet-fühlen und auf seiten des Adressaten ein Sich-berechtigt-fühlen entsteht — was ist damit eigentlich gewonnen? Ob Anspruch und Verbindlichkeit entstehen, wollen wir wissen. Jene Erlebnisse können uns dafür keinen Ersatz bieten. Oder sollen sie uns vielleicht das Anzeichen dafür sein, daß die objektiven Ansprüche und Verbindlichkeiten wirklich bestehen? Das wäre ein gar unsicheres Anzeichen. Wir wissen ja, daß sehr oft Ansprüche und Verbindlichkeiten existieren, ohne sich in entsprechenden Erlebnissen bemerkbar zu machen; und daß es andererseits Täuschungen gibt, in denen man sich verbindlich oder berechtigt fühlt, ohne es tatsächlich zu sein. Für die objektiven Wesenszusammenhänge, welche zwischen Versprechen auf der einen und Ansprüchen und Verbindlichkeiten auf der anderen Seite bestehen, können uns diese Erlebnisse so wenig einen Ersatz oder eine Gewähr bieten, wie etwa ein Erlebnis der »Denknotwendigkeit« uns eine Gewähr bietet für die objektiven logischen Gesetze. Man bezeichnet das Bestreben, die logischen Gesetzmäßigkeiten durch Rekurs auf Erlebnisse zu »erklären«, statt sie durch Analyse ihrer selbst aufzuklären und einsichtig zu machen, als ein psychologistisches. So werden wir also auch hier von Psychologismus reden müssen, wo man es unternimmt, die Objektivität wesensgesetzlicher sozialer Zusammenhänge zu erklären durch Rekurs auf Erlebnisse, welche für das Bestehen dieser Zusammenhänge absolut gleichgültig sind.

Die Erfolgtheorie von Wilhelm Schuppe.

Während Lipps die Verbindlichkeit, welche unserer Auffassung nach aus dem Versprechen als solchem entspringt, psychologisch aus den Wirkungen des Willensentschlusses erklärt und damit ihren Ursprungsort in einem, dem Versprechensakte vorgelagerten Elemente sucht, unternimmt es Schuppe[1], sie aus nachgelagerten Umständen abzuleiten. »An und für sich folgt aus dem Begriffe des Willens und seiner Erklärung noch nicht seine Unveränderlichkeit .... Der Wille folgt ja selbstverständlich den Ansichten und Gefühlen, und so wenig diese unveränderlich sind, so wenig kann es der Wille sein. Der Begriff der Verpflichtung findet auf sie keine Anwendung. Und wenn sich niemand verpflichten kann, daß er dauernd eine bestimmte Ansicht und ein bestimmtes Gefühl haben werde, so scheint er sich

1) Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie S. 304 ff.



auch zu dem entsprechenden Willen für die Zukunft nicht verpflichten zu können.« Nun kommt es aber vor, daß andere sich auf meine Willensäußerung verlassen, daß sie im Vertrauen darauf bestimmte Handlungen vornehmen, und dann durch eine Änderung meines Entschlusses eine »Eigentumsbeeinträchtigung« erfahren. Wenn es so ist, dann »wird der objektive Rechtswille aus diesem Grunde seine Entscheidung zu geben haben und unter bestimmten Bedingungen eine solche Willensänderung verbieten. Das ist die Basis des Vertrages.« »Also nur zugunsten der Sicherheit des Eigentums (resp. der Gleichheit der Bedingungen des Erwerbes von solchem) kann Unwiderruflichkeit eines geäußerten Willens verlangt werden. Die sog. Verbindlichkeit des Vertrages besteht in nichts anderem, als der Bedeutung des objektiven Rechtswillens, der die Unwiderruflichkeit will. Da diese Verbindlichkeit eben zum Begriffe des Vertrages gehört, so kann man auch sagen: Verträge können überhaupt nur in Beziehung auf solche Dinge geschlossen werden, welche die Eigentumsverhältnisse berühren.« Nicht also aus der »magischen Kraft einer feierlichen Formel« fließt die Verbindlichkeit, sondern aus dem Grundprinzip des Rechts, welches eine Eigentumsverletzung oder allgemeiner eine Schädigung des anderen, auch eine indirekte nicht zulassen kann.

Kritik.

Es fällt zunächst auf, daß die Verbindlichkeitserzeugung und die Unwiderruflichkeit einer Willenserklärung miteinander vermengt sind. Versprechungen sind an und für sich sowohl verbindlich als auch unwiderruflich. Aber doch sind diese beiden Begriffe durchaus zu scheiden, da es Verbindlichkeiten gibt, die aus widerruflichen Versprechungen erwachsen, und da es andererseits unwiderrufliche Versprechungen gibt, welche nicht sofort eine Verbindlichkeit erzeugen. Der erste Fall ist überall gegeben, wo der Versprechensempfänger dem Adressanten ein Widerrufsrecht eingeräumt hat. Der zweite Fall liegt bei den bedingten Versprechungen vor. Hier treten Anspruch und Verbindlichkeit ja erst in dem Augenblicke ins Dasein, wo die Bedingung entsteht. Unwiderruflich aber ist dieses bedingte Versprechen selbstverständlich von Anfang an; der bedingt Versprechende hat an sich nicht die rechtliche Macht, sich dem künftigen Eintritt einer Verbindlichkeit durch Widerruf zu entziehen. So sehen wir, wie unklar das Problem der »Bindung« durch Versprechungen schon gestellt ist. Denn unter diesem Ausdruck ist unterschiedslos die Unwiderruflichkeit und die Verbindlichkeit erzeugende Kraft des Versprechens verstanden.

Doch sehen wir davon ab, und prüfen die Theorie, durch welche Schuppe die aus Willenserklärungen erwachsenden Verbindlichkeiten verständlich zu machen sucht. Wir heben auch hier nur die wesentlichsten Punkte heraus. Wie die früher behandelten Forscher, sieht Schuppe im Versprechen nichts weiter als die Äußerung eines Willensvorsatzes. Auch er ist vorurteilslos genug, zuzugeben, daß aus einer solchen Äußerung an sich eine Verbindlichkeit in verständlicher Weise nicht hervorgehen kann. Also bedarf es einer außerhalb liegenden Begründung. Erst die Tatsache, daß eine Veränderung des verlautbarten Entschlusses die Beeinträchtigung des Eigentums eines anderen nach sich zieht, kann die Bindung rechtfertigen. Warum, so wenden wir ein, diese Beschränkung auf die Eigentumsbeeinträchtigung? Erkennt der »Rechtswille« nicht auch Vereinbarungen an in bezug auf solche Dinge, welche die Eigentumsverhältnisse nicht im mindesten berühren? Es sei nur an die Verträge über die religiöse Erziehung der Kinder erinnert. Warum ferner die Bezugnahme auf den Rechtswillen? Entsteht durch ein Darlehensversprechen etwa nicht eine Verbindlichkeit des Versprechenden, gänzlich unabhängig von der zwar sanktionierenden, aber hier keineswegs künstlich schaffenden, positiv-rechtlichen Bestimmung? Und entsteht sie nicht auch in einer Sphäre, welche durch positiv-rechtliche Normierungen, auch wenn sie in idealer Vollkommenheit gedacht werden, überhaupt nicht berührt wird, z. B. bei dem Versprechen, einen Besuch zu machen oder mit jemandem spazieren zu gehen? Gerade hier ist doch der Ort, wo uns die wesensgesetzlichen Wirkungen des Versprechens rein und unverdeckt entgegentreten.

In der zuletzt geltend gemachten Modifikation würde die Schuppesche Ansicht besagen, daß ein Versprechen verbindlich macht, insofern daraus notwendig irgendwelche Schädigung für den anderen hervorgeht, der sich auf die Willenserklärung verläßt. Wir machen dagegen geltend:

1. Man kann die Möglichkeit einer solchen Schädigung durchaus hinwegdenken, ohne daß doch das Entstehen der Verbindlichkeit dadurch gehemmt würde.

2. Man kann sich eine beliebig große Schädigung denken, ohne daß eine Verbindlichkeit aus dem Versprechen dadurch erwachsen müßte. Wir brauchen ja nur daran zu erinnern, daß das Versprechen, welches ich einem anderen gegenüber vollziehe, mich nur d i e s e m gegenüber verpflichtet, niemals aber einem Dritten, der von meiner Willensäußerung zufällig hört und im Vertrauen darauf seine Maßnahmen trifft. Man wird darauf erwidern: nicht jeder Beliebige, sondern

nur der Empfänger der Willensäußerung wird sich auf sie verlassen. Hier aber kommen wir zu der empfindlichsten Stelle der Schuppeschen Theorie. Wie ist es zu erklären, daß nur der Empfänger der Äußerung sich auf sie verläßt? Nicht weil ihm aus der Änderung des Vorsatzes ein Schaden erwachsen kann — der erwächst ja laut Voraussetzung dem beliebigen Dritten auch —, sondern weil die Willenserklärung ihm und nur ihm gegenüber geschieht, oder sagen wir korrekter, weil ihm und nur ihm versprochen wird. Nicht aus dem Sichverlassen auf die Äußerung erklärt sich die Verbindlichkeit, sondern aus der durch das Versprechen erzeugten Verbindlichkeit erklärt sich das Sichverlassen. Indem sich Schuppe darauf stützt, daß gerade der Versprechensempfänger sich auf das Versprechen verläßt, setzt er voraus, was er erklären will: die Verbindlichkeit des Versprechens.

Was den Ausführungen Schuppes zunächst einen einleuchtenden Schein verleihen mag, ist, daß unter den von ihm gemachten Voraussetzungen unter Umständen eine Verpflichtung tatsächlich entsteht. Es ist unrecht, einem andern vorsätzlich Schaden zuzufügen, und es besteht demgemäß eine Verpflichtung, sich so zu verhalten, daß dieser Schaden nicht eintritt. So kann es, falls nicht andere Verpflichtungen oder Berechtigungen entgegenstehen, zu der Verpflichtung kommen, bei dem einmal geäußerten Willensvorsatze zu bleiben, wenn anderenfalls eine Schädigung des Menschen, der im Vertrauen auf die Äußerung Maßnahmen getroffen hat, unvermeidlich wäre. Aber diese sittliche Verpflichtung hat mit der aus einem Versprechen erwachsenden außersittlichen Verbindlichkeit ihrer ganzen Struktur nach nicht das mindeste zu tun. Schon der Ursprung beider Gebilde ist ja durchaus verschieden. Die sittliche Verpflichtung setzt voraus, daß ihr Inhalt sittlich recht ist, hier speziell, daß es recht ist, die Schädigung eines Nebenmenschen zu unterlassen. Daß eine Willensäußerung geschehen ist, bildet wohl den Anlaß dafür, daß eine Schädigung überhaupt droht, ist aber in keiner Weise Grund der Verpflichtung. Die Verbindlichkeit dagegen hat keinen sittlich rechten Sachverhalt zur Voraussetzung; sie gründet vielmehr ausschließlich in der Willenserklärung oder besser in dem Versprechen. Von hier aus gesehen, kann man den Fehler der Schuppeschen Theorie auch so formulieren: sie schiebt der im Wesen des sozialen Aktes wurzelnden Verbindlichkeit eine sittliche Verpflichtung unter, welche sie aus Sachverhalten ableitet, die mit dem Versprechen durchaus nicht zusammenfallen und gänzlich unabhängig von ihm bestehen können.

Soll schon das Versprechen in Verbindung mit sittlichen Verpflichtungen gebracht werden, so ist viel eher an eine andere zu

denken, welche wirklich unabtrennbar vom Versprechen besteht, wenn sie auch von der Verbindlichkeit auf das allerschärfste abzutrennen ist. Wo ein Versprechen vorliegt, ist seine Erfüllung sittliche Pflicht. Die Erfüllungs**verbindlichkeit** dem Versprechensempfänger gegenüber steht daneben, oder besser, sie bildet das Fundament und die Voraussetzung jener Pflicht. Es ist sittlich recht, Verbindlichkeiten zu erfüllen – das ist der Satz, in dem die sittliche Erfüllungspflicht gründet, und welcher offenbar das Bestehen einer Verbindlichkeit voraussetzt. Wo also eine Verbindlichkeit besteht, da besteht, auf ihr aufgebaut, auch eine Verpflichtung, welche ihre Erfüllung zum Inhalte hat. Dieser Satz gilt, wie Wesensgesetze überhaupt, in strengster Ausnahmslosigkeit. Der Einwand, welcher hier gemacht werden wird und vielleicht auch schon bei den früheren Ausführungen erhoben wurde, liegt auf der Hand: machen etwa auch unsittliche Versprechungen verbindlich, und begründen sie sogar eine sittliche Pflicht? Will man wirklich sagen, daß, wer unbesonnenerweise verspricht, einen Nebenmenschen zu ermorden, damit dem Versprechensempfänger gegenüber eine Verbindlichkeit auf sich läd, daß ihm daraus sogar die sittliche Verpflichtung erwächst, den Mord auszuführen? Wir stehen nicht an, beide Fragen zu bejahen. Die Verbindlichkeit gründet im Wesen des Versprechens als Akt, nicht in seinem Inhalte; die Unsittlichkeit dieses Inhaltes kann also den Wesenszusammenhang in keiner Weise tangieren. Und ferner gründet im Wesen der Verbindlichkeit, und nicht in ihrem Inhalte, die sittliche Rechtheit ihrer Erfüllung und weiterhin die darauf bezügliche sittliche Pflicht. Auch hierfür ist die Unsittlichkeit des Inhaltes belanglos. Selbstverständlich ist sie nicht nach **jeder** Richtung hin belanglos – es ist nur hier von der größten Wichtigkeit, die verschiedenen Zusammenhänge auseinanderzuhalten. Ist der Inhalt der Verbindlichkeit sittlich unrecht, so gründet hier in ihm – und nun nicht in der **Verbindlichkeit als solcher** – die Verpflichtung, seine Realisierung zu unterlassen. So stehen hier Begehungs- und Unterlassungspflicht, aus ganz verschiedenen Gründen entspringend, nebeneinander und widerstreiten sich. Bei einem solchen Widerstreite ist es sittliche Pflicht, das Gebot der höherstehenden Pflicht zu erfüllen. Es ist kein Zweifel, daß in unserem Beispiele die Pflicht resultieren wird, den Mord nicht zu begehen. Das Wesentliche für uns aber, und auch für andere ethische Zusammenhänge Wichtige ist, daß auch hier aus dem Versprechen eine Verbindlichkeit erwächst und bestehen bleibt, daß sogar eine sittliche Verpflichtung entsteht, wenn sie auch durch andere, höherstehende Pflichten überwogen wird. Ob eine Verbindlichkeit erfüllt werden soll, zeigt sich erst, wenn wir sie selbst

verlassen und zu der in ihr gründenden sittlichen Verpflichtung übergehen. Denn nur in dieser Sphäre ist ein Vergleichen mit anderen Pflichten möglich. Die außersittliche Verbindlichkeit bleibt von all dem unberührt.

Wir verstehen es jetzt sehr wohl, wenn § 138 BGB. bestimmt: ein Rechtsgeschäft, das gegen die guten Sitten verstößt, ist nichtig. Das bedeutet natürlich nicht, daß aus einem solchen Rechtsgeschäfte, etwa aus einem Versprechen, keine Verbindlichkeit in unserem Sinne entspringt – wesensgesetzliche Zusammenhänge kann auch das BGB. nicht negieren –; sondern es bedeutet, daß das positive Recht die aus dem Versprechen erwachsenden Verbindlichkeiten und Ansprüche mit Rücksicht auf entgegenstehende sittliche Verbote weder anerkennt, noch ihnen durch seine Zwangsgewalt zur Durchsetzung verhilft. Von hier aus erledigen sich die Einwände, welche man gegen eine »natürliche Bindung« durch Versprechungen erhoben hat. Man hat gesagt: daß das Versprechen als solches nicht binden kann, ergibt sich schon daraus, daß unsittliche Versprechungen nicht verbindlich sind. Unsere Erwiderung ist einfach genug. Hat man mit jenem Satze die echten relativen Verbindlichkeiten im Auge, so läßt sich sagen, daß auch das unsittliche Versprechen als Versprechen sie erzeugt. Denkt man dabei an das, was man regelmäßig damit vermengt, an die in der Verbindlichkeit fundierten sittlichen Erfüllungsverpflichtungen, so ist nur zuzugeben, daß sie, welche auch aus dem unsittlichen Versprechen sich ergeben, überwogen werden können durch höherstehende sittliche Verpflichtungen in der Weise, daß schließlich eine Unterlassungsverpflichtung resultiert. Der Satz aber, daß aus dem Versprechen als solchem eine Verbindlichkeit und damit eine sittliche Erfüllungspflicht resultiert, wird dadurch ebensowenig berührt, wie die Fallgesetze es dadurch werden, daß der Fall eines Körpers durch einen ihn stützenden anderen Körper aufgehoben werden kann.

So bleibt es also dabei, daß im Versprechen als solchem Anspruch und Verbindlichkeit wesensgesetzlich gründen. Daß dies von den besprochenen Theorien und auch sonst allgemein verkannt worden ist, liegt zum Teil daran, daß die meisten Forscher nur ein kleines Problem aus einer sehr großen Sphäre herausgehoben haben. Es gibt ja noch viele andere soziale Akte neben dem Versprechen. Auch im Befehl und Bitten, im Widerruf und Verzicht, in der Übertragung und Einräumung usw. gründen wesensgesetzliche Zusammenhänge. Ein Blick in die weite Welt des rechtlichen Geschehens hätte davon überzeugen müssen. Dann aber hätte man wohl solche Konstruk-

tionen, wie sie unternommen worden sind, unterlassen. Oder hätte man es etwa in derselben Weise zu »erklären« gesucht, daß ein Anspruch durch Verzicht notwendig erlischt?

Wir geben, streng genommen, keine Theorie des Versprechens. Wir stellen ja nur den schlichten Satz auf, daß das Versprechen als solches Anspruch und Verbindlichkeit erzeugt. Man kann versuchen, und wir haben es versucht, durch aufklärende Analyse diesen Satz einsichtig zu machen. Ihn erklären zu wollen, hätte genau denselben Sinn wie der Versuch einer Erklärung des Satzes $1 \times 1 = 1$. Es ist die Angst vor der Gegebenheit, eine seltsame Scheu oder Unfähigkeit, Letztanschauliches ins Auge zu fassen und als solches anzuerkennen, welche eine unphänomenologisch gerichtete Philosophie bei diesem, wie bei so vielen anderen, fundamentaleren Problemen zu haltlosen und schließlich abenteuerlichen Konstruktionen getrieben haben.

Apriorische Zusammenhänge, so schlicht sie uns gegeben sind, besitzen eine eigene Dignität. Die leiseste Umdeutung kann zu den schlimmsten philosophischen Konsequenzen führen. Ein Irrtum wird besonders häufig begangen: Dem Gegenständlichen, in dessen Wesen eine Prädikation gründet, wird der umfassendere Gegenstand untergeschoben, an dem die Prädikation sich irgendwann und irgendwo einmal realisiert. Im Wesen des Versprechens gründen Anspruch und Verbindlichkeit. Menschen aber sind es, welche, soweit unsere Beobachtung reicht, Versprechungen vollziehen. Was liegt näher als der Satz, daß Anspruch und Verbindlichkeit in den Versprechungen von Menschen gründen? Man wird das sogar mit Selbstverständlichkeit behaupten. Wir wissen doch nun einmal nur von Menschen und ihren Versprechungen – sollten wir etwa über die Versprechungen irgendwelcher uns unbekannter Subjekte etwas aussagen können? Allerdings können wir das. In welchem Subjekte auch immer ein Versprechen sich realisieren mag, ob es Engel, Teufel oder Götter sind, welche sich einander versprechen, es werden – wenn sie nur wirklich versprechen und Versprechungen vernehmen können – den Engeln, Teufeln und Göttern Ansprüche und Verbindlichkeiten erwachsen. Denn im Versprechen als Versprechen gründet unser Zusammenhang; nicht darin, daß es von Subjekten vollzogen wird, welche auf zwei Beinen aufrecht gehen und Menschen genannt werden. Die Beschaffenheit des vollziehenden Subjekts ist für den Wesenszusammenhang evidenterweise gleichgültig; damit aber ist gesagt, daß alle Subjekte schlechthin, so kühn wir uns ihre Beschaffenheit auch ausdenken mögen, wenn sie nur imstande sind zu versprechen,

durch ihr Versprechen sich verbindlich machen. Nicht wir sind es also, die hier allzu Gewagtes behaupten, sondern die Gegner sind es, die in anscheinend bescheidener Beschränkung auf die Sphäre des Menschen den apriorischen Zusammenhang an Voraussetzungen knüpfen, welche die direkte Wesenserschauung nicht zu verifizieren vermag. Wesensgesetzliche Zusammenhänge beschränken zu wollen durch willkürliche Bindung an die zufälligen Träger, an denen sie sich realisieren, das bedeutet, mit eigener Hand einen Schleier ausbreiten über die Welt der Ideen, in die zu schauen uns vergönnt ist.

Die Sklaven im alten Rom waren gemäß ihrer allgemeinen Rechtsunfähigkeit unfähig, durch eigene Versprechungen Verbindlichkeiten auf sich zu laden oder durch fremde Versprechungen Ansprüche in ihrer Person zu erwerben. Römische Juristen haben diese Rechtsunfähigkeit als etwas bezeichnet, das nach »natürlichen« Rechtsgrundsätzen nicht gültig sei. Von unserem Standpunkt aus gesehen gewinnt dieser Satz ein gutes Fundament. Mit seiner naturrechtlichen Begründung werden wir uns freilich nicht einverstanden erklären können. Nicht weil die Sklaven Menschen sind wie die Freien, und weil sie »die Natur den Menschen gleich geschaffen« hat, können sie durch Versprechungen Ansprüche erwerben, sondern weil sie versprechen und sich versprechen lassen können, erwerben sie ebendadurch wesensgesetzlich Ansprüche und Verbindlichkeiten. Was wir hier für das Versprechen ausgeführt haben, gilt, wie wir alsbald sehen werden, für soziale Akte und für den Rechtserwerb durch sie schlechthin.

2. Kapitel.

Grundlinien der apriorischen Rechtslehre.

§ 5. Rechte und Verbindlichkeiten. Das Eigentum.

Wenn wir uns nun zu einem umfassenderen Blick auf die Sphäre der apriorischen Rechtslehre erheben wollen, denken wir keineswegs an eine erschöpfende Darstellung, welche sehr viel umfangreicher werden müßte, als man zunächst wohl glauben mag. Es kann sich nur darum handeln, einige wenige Grundlinien herauszuheben.

Von den relativen Ansprüchen und Verbindlichkeiten haben wir schon früher die absoluten Rechte und Verbindlichkeiten unterschieden. Mit der Absolutheit dieser Gebilde ist es gegeben, daß ihr Inhalt sich auf ein Eigenverhalten bezieht. Mit aller Schärfe unterscheiden wir von ihnen, welche an sich außersittlich sind, die spezifisch sittlichen Verpflichtungen und Berechtigungen absoluter und relativer Art. Wir haben nun ausführlicher gesehen, wie jene rein durch freie soziale



Akte von Personen erwachsen und untergehen, wir können sie als Verkehrs-Rechte und -Verbindlichkeiten bezeichnen. Das Sittliche aber bedarf unter allen Umständen eines anderen Untergrundes. Daß dieser Untergrund sehr verschieden ist bei sittlichen Verpflichtungen und sittlichen Berechtigungen, haben wir gesehen. Auch bei identischem Inhalte können beide niemals einen identischen Ursprung haben. Das schließt freilich nicht aus, daß eine sittliche Berechtigung und eine sittliche Verpflichtung identischen Inhalts nebeneinander in derselben Person bestehen können. Dann muß aber ihre Begründung notwendig verschieden sein – genau so wie es zwar denkbar ist, daß eine Person Träger eines absoluten Rechtes und einer relativen Verbindlichkeit ist, welche sich auf dasselbe Eigenverhalten beziehen, wie aber auch hier der Ursprung beider apriori verschieden sein muß, beim absoluten Rechte etwa ein Akt der Einräumung, bei der Verbindlichkeit etwa ein Akt des Eigenversprechens.

Sittliche Berechtigungen und sittliche Verpflichtungen stehen sich nicht etwa wie Positives und Negatives gegenüber, sondern sind beide Positivitäten gänzlich verschiedener Art. Das verpflichtungsgemäße Verhalten stellt als solches notwendig einen sittlichen Wert dar; seine Existenz ist demgemäß sittlich recht. Das aus einer sittlichen Berechtigung entspringende Handeln dagegen braucht weder sittlich wertvoll zu sein, noch ist seine Existenz sittlich recht. Das verpflichtungsgemäße Verhalten ist als solches geboten, das berechtigungsgemäße ist als solches erlaubt. Insofern ein und dasselbe Verhalten unter beiden Gesichtspunkten gleichmäßig stehen kann, entspricht dem Satze »Dies ist nicht nur mein Recht, sondern sogar meine Pflicht« eine wesensgesetzlich durchaus gewährleistete Möglichkeit. Das »sogar« soll keine, an sich ganz unmögliche, Rangordnung zwischen Recht und Pflicht behaupten, sondern lediglich die Notwendigkeit einer gebotenen Handlung gegenüber der bloß erlaubten zum Ausdruck bringen.

Unser Interesse gilt in diesen Ausführungen vorwiegend den Rechten und Verbindlichkeiten des sozialen Verkehrs. Eine umfassende Darstellung müßte aber auch die entsprechenden sittlichen Gebilde berücksichtigen, denn auch diese werden ja vom positiven Rechte in weitem Umfange anerkannt. Es sei nur an die Berechtigungen und Verpflichtungen erinnert, welche aus bestimmten Verwandtschaftsverhältnissen entspringen.

Die Absolutheit von Rechten und Verbindlichkeiten bedeutet den Mangel jeglicher Gegnerschaft, nicht etwa deren Universalität, nicht also, daß die absolut genannten Rechte und Verbindlichkeiten



allen Personen gegenüber bestehen im Gegensatze zu den obligatorischen, welche an eine einzige Person gebunden sind. Wir müssen hier sehr genau sein und insbesondere alle positivrechtlichen Erwägungen und Theorien beiseite lassen. Absolute Rechte und Verbindlichkeiten mögen zumeist eine Person voraussetzen, von der sie abgeleitet sind; aber damit ist es nicht gesagt, daß sie sich gegen diese Person richten. Es mag ferner sein, daß bei der Verletzung eines absoluten Rechtes durch wen immer ein Anspruch auf Schadenersatz dem Verletzenden gegenüber entspringt; aber dieses relative Recht ist nicht identisch mit dem absoluten Rechte, welches vielmehr hier als seine Voraussetzung fungiert. Man könnte schließlich auch sagen – wiewohl wir eine solche Behauptung nicht ohne weiteres wagen würden –, daß ein Recht des Inhabers absoluter Rechte gegenüber allen Personen besteht, sein Recht zu achten und nicht zu verletzen. Wäre es selbst so, so würde das nicht besagen, daß die absoluten Rechte universale Rechte gegenüber allen Personen sind, sondern daß sie solche zur Folge haben. Gerade der Zusammenhang, der hier in Anspruch genommen wird, setzt das Sein absoluter, das heißt durchaus gegnerloser Rechte voraus.

Innerhalb der absoluten Rechte, welche auf ein Eigenverhalten gehen, bieten sich sehr bedeutsame Unterschiede dar. Es gibt Rechte auf ein rechtlich unmittelbar wirksames Verhalten – wir sind schon früher auf einige von ihnen gestoßen: das Recht auf Verzicht, auf Widerruf u. dgl. Es handelt sich dabei um soziale Akte, welche durch ihre Ausübung eine unmittelbare Wirkung in bezug auf rechtliche Verhältnisse hervorbringen, sie etwa beenden oder modifizieren. Die auf sie bezüglichen Rechte wollen wir, im Anschluß an eine bekannte juristische Terminologie, als Gestaltungsrechte bezeichnen. Von ihnen scheiden wir die Rechte auf ein Verhalten, welchem unmittelbar und wesentlich keine derartigen rechtlichen Wirkungen entsprechen. Wir heben insbesondere diejenigen Verhaltungsweisen heraus, welche sich auf Sachen beziehen und sich als ein Verfahren mit Sachen darstellen. Entsprechend dieser Beziehung des Rechtsinhaltes besitzen auch die Rechte selbst ein Verhältnis zu den Sachen: wir dürfen sie als Sachenrechte bezeichnen. Sachenrechte sind demzufolge etwa die Rechte, eine Sache zu gebrauchen, ihre Früchte zu ziehen, sie zu bebauen, zu bearbeiten und dergleichen mehr. Der Begriff der Sache fällt dabei mit dem des Körperdinges keineswegs zusammen, wenn auch positive Rechtsbestimmungen ihn darauf beschränken mögen. Alles, womit sich überhaupt »verfahren« läßt, alles »Gebrauchbare« im weitesten Sinne

des Wortes ist Sache: Äpfel, Häuser, Sauerstoff, aber auch ein Quantum Elektrizität oder Wärme u. dgl., niemals dagegen Vorstellungen, Gefühle oder andere Erlebnisse, Zahlen, Begriffe u. dgl.

Unter den Sachenrechten pflegt der Jurist eines als das wichtigste und in gewisser Weise grundlegende herauszuheben: das Eigentum. Die Phänomenologie des Eigentums wird in der apriorischen Rechtslehre eine besonders bedeutsame Rolle spielen müssen. Wir können in unserem Zusammenhange nur einige der wichtigsten Punkte herausheben.

Unter den vielen möglichen Verhältnissen einer Person zu einer Sache interessiert uns zunächst das Verhältnis der Gewalt. Die Person, welche die Gewalt über eine Sache hat, kann mit ihr nach Belieben verfahren, kann sie gebrauchen, umgestalten, vernichten. Dieses Können ist ein physisches Können und unterscheidet sich durchaus von dem rechtlichen Können, welches uns früher bereits begegnet ist. Wenn wir z. B. von dem Verzichtenkönnen redeten, so hatten wir nicht das natürliche Aktvollziehenkönnen im Auge, sondern das Aufhebenkönnen eines obligatorischen Verhältnisses durch den Aktvollzug, welches im Wesen des Anspruchs gründet. Im Verfahrenkönnen mit Sachen dokumentiert sich die natürliche Gewalt über sie, im Verzichten-, Widerrufenkönnen u. dgl. dokumentiert sich die rechtliche Macht. Macht und Gewalt aber werden wir auf das schärfste voneinander unterscheiden.

Dem Begriffe einer natürlichen Gewalt haftet eine gewisse Unbestimmtheit an. Es läßt sich die Linie nicht scharf abgrenzen, welche die in der Gewalt einer Person befindlichen Sachen von den außerhalb ihrer Gewalt liegenden scheidet. Aber die Unbestimmtheit in diesem Sinne liegt im Wesen solcher Begriffe. Zudem muß man sich davor hüten, sie falsch zu interpretieren. Daß die Gewaltsphäre einer Person mit fortschreitender Kulturentwicklung sich in außerordentlichem Maße erweitert, modifiziert nicht den Begriff der Gewalt, sondern den Umfang des gegenständlichen Gebietes, welches ihm unterfällt.

Wir bezeichnen das Gewaltverhältnis, in dem eine Person zu einer Sache stehen kann – ohne an dieser Stelle in eine nähere Analyse einzutreten –, als Besitz. Dieser Besitz ist offenbar kein Recht, sondern ein tatsächliches Verhältnis, wenn man will, eine Tatsache. Dieses Verhältnis kann ein berechtigtes oder nichtberechtigtes sein, je nachdem die betreffende Person ein Recht darauf hat, in ihm zu stehen oder nicht. Das Recht auf den Besitz darf natürlich nicht mit dem Besitze selbst verwechselt werden, ebenso-

wenig wie das Recht zum Besitze, d. h. das Recht darauf, daß die Person in jenes Gewaltverhältnis zu der Sache trete, welches Recht als absolutes von einer anderen Person eingeräumt sein kann, oder als relatives, etwa durch das Versprechen einer anderen Person, dieser gegenüber entstanden ist. Die Herstellung des Besitzverhältnisses ist als Rechtsausübung berechtigt, kann aber, wie das Verhältnis selbst, auch nicht berechtigt sein. Das Besitzverhältnis, welches aus einer berechtigten Besitzherstellung entsteht, ist an und für sich immer berechtigt. Alle diese schlichten Sätze bestehen unabhängig von jedem positiven Recht, unabhängig von der Anerkennung und von dem Schutze, welches es dem berechtigten und eventuell auch dem nichtberechtigten Besitzverhältnisse und den verschiedenartigen Rechten auf es und zu ihm erteilen kann. Hinweisen aber möchten wir darauf, daß das Besitzverhältnis durch die Anerkennung und den Schutz des positiven Rechtes selbstverständlich nicht aus einer Tatsache zu einem Rechte werden kann, so wenig wie etwa die Ausübung eines Rechtes durch diesen Schutz aus einem tatsächlichen Vorgange selbst zu einem Rechte wird.[1]

Eine Sache kann in meiner Gewalt stehen, ohne daß sie mir gehört. Sie kann mir gehören, ohne in meiner Gewalt zu stehen. Dieser Unterschied ist unmittelbar einleuchtend, ohne jeden Gedanken an irgendein positives Recht, auch für diejenigen, welche von einem positiven Rechte nicht das geringste wissen. Von einem »unbewußten« Einflusse positivrechtlicher Normierungen hier zu reden, ist nichts als eine oberflächliche und unhaltbare Konstruktion. Selbst gesetzt den Fall, daß die positivrechtlichen Normierungen durch lange Bekanntschaft gleichsam in Fleisch und Blut übergegangen sind, so vermag eine solche »Gewöhnung« wohl gewisse innere Tendenzen und Nötigungen zu erzeugen, nie aber die klare und zweifellose Evidenz, mit der wir rein in sich, ohne jede Anlehnung an ein positives Recht, das Gehörensverhältnis und das Gewaltverhältnis voneinander unterscheiden. Daß eine Sache mir gehört, ist eine durchaus »natürliche«, nicht etwa eine künstlich

1) Hiervon zu unterscheiden ist, daß das positive Recht bestimmte Gewaltverhältnisse aus seinem Besitzbegriffe auszuschließen, und andererseits Fälle, in denen keine Gewaltverhältnisse vorliegen, unter seinen Besitzbegriff zu subsumieren vermag (so etwa BGB. § 855 einerseits, § 857 andererseits). Der positivrechtlichen Konstruktion des Besitzes erwachsen damit eigene Aufgaben. Die apriorische Rechtslehre dagegen, welche es nicht mit Konstruktionen, sondern mit intuitiv einsichtigen Wesenszusammenhängen zu tun hat, bleibt davon unberührt. Vor der Vermengung beider Sphären kann nicht eindringlich genug gewarnt werden.



geschaffene Relation, nicht anders wie die Relation der Ähnlichkeit oder der räumlichen Nähe u. dgl. Das zeigt sich schon darin, daß es streng in ihrem Wesen gründet, welche Glieder sie zuläßt. Diese Glieder sind, anders wie bei den eben erwähnten Relationen, einander nicht gleichgeordnet. Es gibt einen Träger der Relation und ein gleichsam getragenes Objekt. Der erste kann wesensgesetzlich nur eine Person, das zweite nur eine Sache sein. Wie sollten in etwas künstlich Geschaffenem solche notwendige, unmittelbar einsichtige Zusammenhänge gründen können? Es ist auch absolut unmöglich, das Gehörensverhältnis aus dem von ihm durchaus verschiedenen Gewaltverhältnis in irgendeiner Weise abzuleiten. Es kann ein berechtigtes Gewaltverhältnis einer Person zu einer Sache vorliegen, ohne daß die Sache der Person gehört. Die Sache kann umgekehrt der Person gehören, und das Gewaltverhältnis kann doch unberechtigt sein. Ebenso haltlos erscheint uns der Versuch, welchen Philosophen und Juristen machen, das Gehören aus der Sphäre der an sich bestehenden und in wesensgesetzlichen Verknüpfungen stehenden Gebilde heraus- und in das Gebiet des positiven Rechtes hineinzuverlegen. Man will nichts als unabhängig vom positiven Rechte anerkennen als das tatsächliche Gewaltverhältnis, und bestimmt das Eigentum als die positivrechtlich sanktionierte und geschützte Gewalt oder Herrschaft über eine Sache. Wir müssen in dieser überaus bedeutsamen Frage der gemeinen Meinung mit aller Bestimmtheit entgegentreten. Es bedarf gewiß keiner besonderen Hervorhebung, daß der Besitz des positiven Rechtes ein geschütztes Gewaltverhältnis ist. Wird es etwa dadurch zum Eigentum? Oder soll das Eigentum dem Besitze gegenüber ein bloßes M e h r an Schutz bedeuten, so daß in diesem schon der erste Grad eines Gehörens steckte? Das Unsinnige einer solchen Meinung ist klar. Das positive Recht mag den Schutz, den es dem berechtigten oder unberechtigten Gewaltverhältnisse erteilt, soweit ausdehnen als es will: es wird dadurch niemals in ein Gehörensverhältnis verwandelt. Es ist nicht so, wie man allgemein behauptet: Daß etwas Eigentum ist, weil das positive Recht es schützt. Sondern das positive Recht schützt es, weil es Eigentum ist.[1]

1) Während Vergehen und Verbrechen, wie Mord, Körperverletzung, Notzucht u. dgl., ihren sittlichen Unwertcharakter zweifellos auch abgesehen von jeder positiven Rechtsnorm tragen, müßten sich Diebstahl oder Unterschlagung nach der herrschenden Meinung als bloße Nichtbeachtung positiver Rechtsbestimmungen grundsätzlich von ihnen unterscheiden. Denkt man jene Ansicht durch, so stünden sie prinzipiell auf gleicher Stufe wie das Linksfahren auf der Straße — eine wahrhaft absurde Konsequenz.

Es ist eine letzte, nicht weiter zurückführbare und in keine Elemente weiter auflösbare Beziehung zwischen Person und Sache, welche man als Gehörensbeziehung oder Eigentum bezeichnet. Sie kann sich auch da konstituieren, wo es kein positives Recht gibt. Wenn Robinson auf seinem Eiland sich allerlei Gegenstände herstellt, so gehören ihm diese Gegenstände. Wie es Ansprüche und Verbindlichkeiten gibt, welche aus gesellschaftlichen oder ähnlichen Versprechungen, in einer absolut außerpositivrechtlichen Sphäre, entspringen, so wäre es auch an sich sehr wohl denkbar, daß für die Konstitution von Eigentumsverhältnissen ein solcher rechtsleerer Raum existierte. Das wird aus dem Grunde so sehr verkannt, weil unser positives Recht im Gegensatz etwa zu den Versprechungen alle Gehörensverhältnisse ergreift und normiert. Es ist aber eine Annahme, welche nicht den mindesten logischen Widerspruch in sich schließt, daß in einem positiven Rechte ein bestimmter Umkreis von Sachen einer Eigentumsregelung nicht unterworfen wäre.[1] Dann würde es selbstverständlich auch an diesen Sachen Gehörensverhältnisse geben, welche sich nach streng apriorischen Sätzen — auf welche wir noch zu sprechen kommen werden — konstituieren und wieder auflösen.

Es ist eine besonders enge und machtvolle Verbindung, welche im Eigentum zwischen Person und Sache stattfindet. Es gründet im Wesen des Gehörens, daß sein Träger das absolute Recht hat, in jeder beliebigen Weise mit der ihm gehörigen Sache zu verfahren. Welche Verfahrungsweisen man sich auch ausdenken mag, zu welchen Typen man sie auch vereinigen mag, immer besteht ein Recht des Eigentümers darauf, sie zu realisieren. Natürlich können diesen Rechten andersgerichtete, aus irgendwelchen anderen Tatsachen entspringende rechtliche Verbindlichkeiten oder sittliche Verpflichtungen entgegenstehen. Der Eigentümer kann selbstverständlich ferner auch Verbindlichkeiten dahin eingehen, daß er von seinen Rechten keinen Gebrauch machen will, oder er kann die aus dem Eigentum entspringenden Rechte anderen einräumen. Das alles ändert nicht das geringste daran, daß aus dem Gehören als solchem alle jene absoluten Rechte entspringen. Freilich lehnen wir die häufige Formulierung ab, das Eigentum sei die Summe oder die Einheit aller Sachenrechte. Wenn etwas wesensgesetzlich in etwas anderem gründet, kann sich dieses andere niemals aus ihm zusammensetzen. Es handelt

1) Davon sehr wohl zu unterscheiden ist der Fall, daß durch die Normierung eines positiven Rechtes ein Umkreis von Sachen von jedem Eigentumsverhältnis ausdrücklich ausgeschlossen ist.



sich hier nicht um eine unnütze begriffliche Spielerei, sondern um eine ernste Scheidung mit unmittelbaren Konsequenzen. Wäre das Eigentum eine Summe oder Einheit von Rechten, so würde es durch die Abtretung eines dieser Rechte vermindert, und durch die Abtretung der Gesamtheit aller Rechte aufgehoben werden, denn eine Summe verschwindet notwendig mit dem Verschwinden der sämtlichen Summanden. Nun sehen wir aber, daß eine Sache einer Person in genau derselben Weise weiter gehört, sie mag so viele Rechte abtreten als sie immer will; es hat überhaupt keinen Sinn von einem Mehr oder Weniger des Gehörens zu reden. Die nuda proprietas besagt keineswegs nichts weiter, als daß ein Erlöschen der auf andere Personen übertragenen Rechte das Gehören »wiederaufleben« läßt; vielmehr gehört die Sache dem Eigentümer auch in der Zwischenzeit genau in demselben Sinne wie vorher und nachher.

Man muß mit aller Bestimmtheit festhalten, daß das Eigentum kein Sachenrecht ist, sondern ein Verhältnis zu der Sache, in welchem alle Sachenrechte gründen. Dies Verhältnis bleibt in genauer Identität bestehen, auch wenn alle jene Rechte anderen Personen eingeräumt sind.

Sehr eigenartig ist eine Wirksamkeit dieser nuda proprietas, welche, wie alle diese Verhältnisse, a priori erfaßbar ist. Nehmen wir an, A. hat ein beliebiges Recht, welches er dem B. überträgt. Dann kann B. es dem A. später rückübertragen. Oder aber B. verzichtet auf sein Recht; dann verschwindet es endgültig aus der Welt. Das alles verhält sich ganz anders, wenn es sich um ein Sachenrecht handelt und die Sache dem A. gehört. Im Gehören gründet es wesensgesetzlich, daß an sich dem Gehörenden alle Rechte zustehen, soweit sie nicht infolge irgendwelcher, von ihm vollzogener Akte einer anderen Person angehören. Verzichtet diese Person nun auf ihre Rechte, so schwindet damit das Hemmnis, welches der freien Entfaltung des Gehörens entgegensteht: dem Eigentümer stehen nun die betreffenden Rechte wieder zu. Das ist die Wesensgesetzlichkeit, welche der sog. »Elastizität« des Eigentums zugrunde liegt, und welche wirklich nicht gut als eine »Erfindung« des positiven Rechtes betrachtet werden kann.

Man redet mitunter von geteiltem Eigentum. Nun ist nichts klarer, als daß das Eigentum selbst, die Gehörensrelation, nicht geteilt werden kann, ebensowenig etwa wie die Relation der Identität oder der Ähnlichkeit. Nur wenn man das Eigentum aus den Sachenrechten bestehen lassen will, die in Wahrheit in ihm

gründen, kann man dazu kommen, es in diese Rechte aufteilen zu wollen. Die im Gehören gründenden Rechte können freilich an beliebig viele Personen verteilt werden; und es ist ferner möglich, sie durch eine Auseinanderlegung ihres Inhaltes in beliebig viele Rechte aufzulösen. Eine Teilung des Gehörens selbst aber ist evident unmöglich. Die Teilungstatsache muß also, soweit sie wirklich besteht, auf der Sachseite liegen. Daß eine Sache, ein körperliches Ding z. B., Teile in sich einschließt, an denen gesondert Eigentumsverhältnisse mehrerer Personen bestehen können, so daß die Sachteile zu relativ selbständigen Teilsachen werden, ist klar. Von dieser direkten Sachteilung aber unterscheiden wir die indirekte, auf einer Wertteilung basierte Sachteilung.

Wenn wir die Sachen und ihren wirtschaftlichen oder andersartigen Wert einander gegenüberhalten, so sind Modifikationen beider in weitgehender Unabhängigkeit voneinander möglich. Es gibt Modifikationen, welche Sache und Wert gleichzeitig, aber in verschiedenem Maße betreffen, Modifikationen, welche die Sache betreffen und den Wert unberührt lassen, und schließlich Modifikationen, welche allein dem Werte gegenüber erfolgen. Die Vernichtung der Hälfte einer Sache vermag Dreiviertel ihres Wertes oder auch ihren ganzen Wert aufzuheben, die Teilung einer Sache kann den Wert durchaus bestehen lassen, eine Minderung oder Erhöhung des Wertes kann durch Ereignisse herbeigeführt werden, welche die Sache selbst nicht im geringsten verändern. Von hier aus wird es verständlich, daß Ereignisse, welche sich an der Sache vollziehen, sowohl durch direkte Bezugnahme auf sie, wie durch indirekte Bezugnahme auf ihren Wert näher bestimmt werden können. Die Vernichtung einer Hälfte der Sache kann gleichzeitig etwa als Beschädigung der Sache zu Dreiviertel ihres Wertes bezeichnet werden. Und ferner kann es sein, daß die Beschädigung einer Sache rechnungsmäßig überhaupt nicht durch Teilung ihrer selbst, sondern allein durch Teilung ihres Wertes erfaßt werden kann. Nicht der kleinste Teil der Sache ist dann etwa vernichtet, wohl aber ist sie zur Hälfte ihres Wertes beschädigt (so z. B. wenn ihre Farben gebleicht sind).

Auch das Eigentum nun läßt nicht nur eine direkte Beziehung auf die Sache oder auf Sachteile zu, sondern auch auf die Sache, insoweit sie bestimmten wirtschaftlichen Wertteilen entspricht. Eine Sache kann zur Hälfte ihres wirtschaftlichen Wertes dem A., zu einem Drittel dieses Wertes dem B. und zu einem Sechstel des Wertes dem C. gehören. Nicht direkte, aufweisbare Sachteile stehen dabei in Frage; es sind »partes pro indiviso« nach dem vortrefflichen

Ausdruck des römischen Rechtes. Wie die Sache zur Hälfte ihres Wertes zerstört sein kann, ohne direkt als solche eine entsprechende Zerstörung zu erleiden, so kann einer Person auch die Sache zur Hälfte ihres Wertes gehören, ohne daß sich dies Gehören auf die reale Hälfte der Sache selbst bezieht. Nicht Bruchteile der Sache selbst sind hier Gehörensobjekt, weder wirkliche, noch »bloß gedachte«, nicht – an sich unmögliche – Bruchteile des Gehörens, und nicht Bruchteile des Sachwertes; Gehörensobjekt ist hier die Sache selbst zu Bruchteilen ihres Wertes. Die Sache gehört dabei mehreren Personen »zusammen«, in dem Sinne – und nur in dem Sinne –, daß jeder dieser Personen die Sache zu einem bestimmten Teile ihres Wertes gehört, und daß die Summierung dieser Wertteile gleich dem Wertganzen ist.

Betrachten wir nun die Personenseite, so ist vor allen Dingen zu betonen, daß dieselbe Sache zu ihrem gesamten Werte niemals gleichzeitig zu zwei Personen in gesonderten Gehörensverhältnissen stehen kann. Ein Gehören schließt das andere notwendig aus.[1] Von den mehreren Gehörensverhältnissen müssen wir aber unterscheiden das eine Gehören, dessen Subjekte mehrere Personen sind, so wie wir früher schon von Ansprüchen und Verbindlichkeiten gesprochen haben, an denen mehrere Personen teilhaben. Eine Sache kann beliebig vielen Personen insgesamt gehören, »zur gesamten Hand« in positivrechtlicher Sprache. Sie sind dann alle zusammen Eigentümer der einen und selben Sache; es besteht, unangesehen ihrer Zahl, nur ein einziges Gehörensverhältnis. Im früheren Fall konnten ebenfalls beliebig viele Personen Eigentümer sein. Dort aber war die Sache ihrem Werte nach geteilt, und es waren soviel Gehörensverhältnisse als Teile vorhanden; es fehlte das enge Band, welches die Träger des einen Gehörensverhältnisses aneinander fesselt. Im ersten Falle vollends, den wir erwähnten, darf man nicht einmal von beliebig vielen möglichen Eigentümern reden, da die direkte Teilung von Sachen (die wir übrigens von einer Sachzerspaltung sehr genau unterscheiden werden) ihre Grenze hat, und es hier nur so viel Eigentümer wie direkte Sachteile geben kann. Wenn eine Sache mehreren Personen insgesamt gehört, so haben sie auch insgesamt Teil an den Rechten, die in dem Gehören gründen. Gehört einer Person eine Sache nur zu einem Bruchteil

1) Der Satz »duorum in solidum dominium esse non posse« ist keineswegs eine »Folgerung aus der Definition des geltenden Eigentumrechtes« (Endemann), sondern eine im Wesen des Gehörens gründende apriorische Wahrheit.



ihres Wertes, so hat sie auch nur insoweit ein Recht darauf, die wirtschaftliche Bestimmung der Sache zu genießen, als es diesem Bruchteile entspricht. Die nähere Ausgestaltung ist Sache des positiven Rechtes. Hier sollen lediglich einige wesensgesetzliche Zusammenhänge aufgewiesen werden, welche den verschiedenartigen Eigentumsbegriffen positiver Rechte zugrunde liegen und von ihnen in der freiesten Weise ausgestaltet werden können.

Relative Ansprüche können beliebig lange existieren, wie wir gesehen haben; absolute Rechte auf eigenes Verhalten können sehr kurz existieren, wie ohne weiteres einzusehen ist. Aber ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden ist, daß der Anspruch seinem Wesen nach etwas Vorläufiges, auf Erfüllung Abzielendes ist, das absolute Recht dagegen etwas Endgültiges, in sich Befriedigtes. Der Anspruch bedarf einer Erfüllung; das absolute Recht auf eigenes Verhalten ist einer Erfüllung überhaupt nicht fähig. Es kann wohl von dem Inhaber selbst *ausgeübt* werden, aber es verlangt eine solche Ausübung nicht in dem Sinne, in welchem der Anspruch eine Erfüllung verlangt. Umgekehrt ist der Anspruch einer *Ausübung* nicht fähig. Es handelt sich ja nicht um eigenes, sondern um fremdes Verhalten. Bleibt dies Verhalten aus, so ist der Anspruch verletzt; aber es kann kein eigenes Verhalten das fremde ersetzen. Die Klageerhebung und anderes — welches für unsere Sphäre nicht in Betracht kommt — kann man allenfalls vom positivrechtlichen Standpunkt aus als Anspruchsausübung betrachten, wiewohl man selbst hier wird in Frage stellen müssen, ob wir nicht darin die Ausübung besonderer Rechte zu sehen haben.

Die Ausübung der absoluten, auf ein eigenes Verhalten gerichteten Rechte steht bei ihrem Inhaber. Die Erfüllung der relativen Ansprüche steht bei dem Gegner, demgegenüber sie bestehen. Gehen wir davon aus, daß jedes Recht letztlich abzielt auf ein Interesse des Rechtsinhabers, so läßt sich sagen, daß bei jedem absoluten Rechte der Inhaber selbst dies Interesse realisieren kann, während er bei den Ansprüchen auf das Tun des anderen angewiesen ist. Offenbar liegt bei dem absoluten Rechte die größere Sicherheit und Zuverlässigkeit. Von irgendeinem Zwange, der gegen den anderen ausgeübt wird, wissen wir in unserer Sphäre nichts. Es erhebt sich hier das Problem, in welcher Weise die Interessenrealisierung bei den Ansprüchen ebenso sichergestellt werden kann wie bei den absoluten Rechten. Bleiben wir innerhalb des Anspruches, so ist das nicht zu erreichen, denn es ist nicht möglich, ihn in ein absolutes Recht auf eigenes Verhalten zu *verwandeln*. Da ist es

denn ein ingeniöser Gedanke, die absoluten Rechte in den Dienst der relativen Ansprüche zu stellen. Nicht darum handelt es sich, schlechthin ein absolutes Recht zu schaffen — das würde ja nur besagen, daß man zu dem Anspruch noch ein zweites Recht hinzugesellt. Sondern so soll es sein, daß dem Anspruch ein absolutes Recht in der Weise untergeordnet wird, daß es erst in dem Augenblicke aktuell wird, wo durch ein Ausbleiben der Erfüllungshandlung der Anspruch verletzt wird, daß es dann aber auch, indem es an seine Stelle tritt, dem Rechtsinhaber sein Interesse dadurch gewährleistet, daß er nicht mehr auf das Tun des anderen, sondern auf das eigene angewiesen ist. Das sind die wesensgesetzlichen Grundlagen des Pfandrechtes, dessen Ausgestaltung im übrigen natürlich die größte Mannigfaltigkeit aufweisen kann. Es handelt sich ja immer nur darum, daß derjenige Wert oder ein Äquivalent desjenigen Wertes, dessen Realisierung durch das fremde Verhalten ausbleibt, durch eigenes Verhalten realisiert werden kann. Das dienende Recht kann daher alle nur denkbaren Gestaltungsformen annehmen, mag auch die positive Rechtsordnung nur einige der in der Idee des Pfandrechtes liegenden Möglichkeiten realisieren.

Zweierlei scheint uns für das Pfandrecht charakteristisch zu sein. Einmal steht es keineswegs gleichgeordnet in der Reihe der übrigen absoluten Rechte; es verhält sich nicht etwa zum Nießbrauch wie dieser zu der Servitut oder dem Erbbaurecht. Auch wenn man, wie es üblich ist, den Begriff des Pfandrechtes auf Sachenrechte beschränkt, kann jedes dieser Rechte als Pfandrecht fungieren, insofern es nur geeignet ist, zur Sicherung eines Anspruchs zu dienen. Man darf daher das Pfandrecht nicht als ein neues Sachenrecht mit eigenem Inhalte auffassen, sondern als irgendein beliebiges der Rechte an Sachen, das mit einer besonderen Funktion ausgestattet ist.

Diese Funktion – die Sicherung eines relativen Rechtes – ist der zweite charakteristische Punkt. Die Ausübung des absoluten Rechtes an der Sache soll Ersatz bieten für das Ausbleiben der Erfüllung des – selbst ausübungsunfähigen – Anspruchs. Damit ist zugleich gesagt, daß die Ausübung statthaft ist erst mit diesem Ausbleiben. Wir erinnern an den früher von uns gemachten Unterschied zwischen unbedingten Rechten mit bedingtem Inhalt und bedingten Rechten mit unbedingtem Inhalt, welche jeweils aus unbedingten oder bedingten sozialen Akten entspringen. Insofern das als Pfandrecht, d. h. zur Sicherung eines Anspruchs fungierende absolute Recht unbedingt eingeräumt wird, ist es ein unbedingtes Recht. Insofern es nur ausgeübt werden soll, falls die Erfüllung des Anspruches

zur bestimmten Zeit ausbleibt, ist es ein unbedingtes Recht mit bedingtem Inhalte. Erst wenn die Bedingung eingetreten ist, darf das Recht ausgeübt, also beispielsweise eine Sache benutzt, oder die Früchte der Sache gezogen, oder die Sache durch Verkauf verwertet werden und dergleichen mehr. Es ist klar, daß die Sicherungsfunktion hier unabhängig ist vom Belieben des Anspruchsgegners. Der Eintritt oder Nichteintritt der Bedingung steht in seiner Macht. Das absolute Recht aber, sei es in aktuellem oder inaktuellem Zustande, ist seiner Willkür entzogen. Auch wo es sich um ein Recht an einer ihm gehörigen Sache handelt, ist dies Recht unabhängig von seinem Verfahren mit der Sache. Es bleibt insbesondere — wie wir noch näher sehen werden — von einer Übertragung der Sache in das Eigentum einer dritten Person unberührt. Davon ganz zu sondern ist die Frage, ob die verpfändete Sache im Gewahrsam des Inhabers des absoluten »Pfandrechtes« steht oder nicht. Dies zu bestimmen ist Sache des positiven Rechtes und hat mit der Idee des Pfandrechtes selbst — als eines zur Sicherung eines Anspruches dienenden absoluten (Sachen-)Rechtes mit bedingtem Inhalte — nicht das mindeste zu tun.

Auch das Eigentum kann zur Sicherung eines Anspruches in Betracht kommen. Freilich ist hier, wo es sich um das schlichte Gehörensverhältnis handelt, jene Scheidung des bedingten Inhaltes vom bedingten Rechte nicht ohne weiteres möglich. Es ist sehr wohl denkbar, daß A. dem B. eine Sache bedingt überträgt »für den Fall«, daß irgend ein Ereignis eintritt. Dagegen ist hier eine unbedingte Übertragung mit bedingtem Inhalte ausgeschlossen, da das Gehörensverhältnis überhaupt keinen Inhalt im Sinne des Inhaltes von Rechten besitzt. Bedingten Inhaltes können nur die absoluten Sachenrechte sein, welche aus dem Gehören entspringen. Ob es Akte gibt, durch die sich wesensgesetzlich ein unbedingtes Eigentum mit inhaltlicher Bedingtheit der in ihm gründenden unbedingten Sachenrechte konstituiert, lassen wir dahingestellt. Sicher dagegen ist es, daß es bedingte Übertragungsakte gibt, aus denen ein bedingtes Eigentum erwächst. Ist es zum Zwecke der Anspruchssicherung übertragen, so haben wir nicht, wie sonst, ein unbedingtes Pfandrecht mit bedingtem Inhalte, sondern ein bedingtes Pfand-Rechtsverhältnis.

In einem eigenartigen Gegensatze hierzu steht das, was man heute als Pfandrecht im engeren Sinne, mitunter auch als »eigentliches« Pfandrecht zu bezeichnen pflegt.[1] Hier hat der Anspruchs-

1) Dernburg, »Pandekten«, 7. Aufl., Bd. I, S. 640f.



inhaber das Recht, die verpfändete Sache bei Nichterfüllung seines Anspruchs zu »verwerten«, sich aus ihr zu »befriedigen«. Diese Verwertung oder Befriedigung wird erzielt durch den Verkauf der Sache, und das Recht zu diesem Verkaufe schließt in sich ein das Recht und die rechtliche Fähigkeit, die fremde Sache in das Eigentum eines Dritten zu übertragen. Nicht also das Eigentum an der Sache steht dem Pfandrechtsinhaber zu, weder ein unbedingtes, noch – wie im zuletzt besprochenen Falle – ein bedingtes, wohl aber eines der Rechte, welche aus dem Eigentum entspringen, und zwar ein zu ihm in einer ganz besonderen und besonders innigen Beziehung stehendes: ein Recht an ihm selbst. Auch dieses Pfandrecht im engeren Sinne ist seiner Struktur nach ein Recht mit bedingtem Inhalte.

Es sei uns hier ein Seitenblick auf das positive Recht, speziell auf das Recht des deutschen BGB., gestattet. Man spricht von bedingten und befristeten Rechtsgeschäften, und versteht darunter solche, deren Wirkung ganz oder teilweise von dem Eintritt oder Nichteintritt eines künftigen ungewissen Ereignisses oder von dem Herankommen eines zukünftigen Termines abhängig ist. In diesen Fällen liegen offenbar bedingte (bzw. befristete) Rechte in unserem Sinne vor. Von den befristeten Rechtsgeschäften unterscheidet man zumeist die »betagten«, bei denen »nach dem Willen der Beteiligten das Recht zu sofortiger Entstehung gelangt und nur seine Geltendmachung hinausgeschoben wird« (Endemann, »Lehrbuch d. bürgerl. Rechts«, Bd. 1, § 79). Man redet demgemäß von »betagten Forderungen«, welche von Anfang an vorhanden sind, aber »erst nach Ablauf einer bestimmten oder unbestimmten Zeit fällig werden sollen« (Cosack, Lehrbuch d. D. b. Rechts, Bd. 1, § 62). Dazu haben wir zweierlei zu bemerken: Zunächst ist nicht einzusehen, weshalb man die »Betagtheit« auf Forderungen beschränkt. Wie die Erfüllung bestehender Ansprüche, so kann auch die Ausübung bestehender absoluter Rechte abhängig gemacht sein von dem Eintritt eines Zeitpunktes. Es gibt sowohl absolute wie relative Rechte mit befristetem Inhalte. Der Rechtsinhalt kann ferner nicht nur befristet, sondern auch bedingt sein. Genau in demselben Sinne wie dem befristeten Rechte das Recht mit befristetem Inhalte, steht dem bedingten Rechte das Recht mit bedingtem Inhalte gegenüber. Die Vorschriften, welche das BGB. über bedingte Rechte gibt, sind ihrem Sinne nach zum Teil auch auf Rechte mit bedingtem Inhalt anwendbar. So ist der Satz, daß eine Bedingung als eingetreten (bzw. nicht eingetreten) gilt, wenn ihr Eintritt von der Partei, zu deren Nachteil (bzw. Vorteil) er gereicht, wider Treu und Glauben verhindert (bzw. herbeigeführt) wird (BGB. § 162), offenbar seinem ganzen Sinn und Zwecke nach sowohl auf Handlungen, welche wider Treu und Glauben das Recht selbst, als auch auf solche, welche die »Fälligkeit« des Rechtes herbeiführen, anwendbar. Wir lassen es hier dahingestellt, wo und mit welcher Häufigkeit im praktischen Leben Fälle vorkommen, in denen der Rechtsinhalt und nicht das Recht selbst bedingter Natur sein soll. Das Wesentliche hier ist uns, daß sich sogar ausgebaute Institute des positiven Rechtes als unbedingte Rechte mit bedingtem Inhalte darstellen. Wenn BGB. § 1204 dem Inhaber des Pfandrechts an einer beweglichen Sache das Recht zuspricht, Be-

friedigung aus der Sache zu suchen, so ist damit ein Recht gemeint, welches auf Grund der Einräumung unbedingt besteht (falls die Einräumung selbst keine bedingte ist), welches aber selbstredend nicht sofort ausgeübt werden darf, sondern nur, falls eine Nichterfüllung des zu sichernden Anspruches statthat. Damit ist gesagt, daß alle Bestimmungen, welche auf Rechte bedingten Inhaltes anwendbar sind, auch auf das Pfandrecht Anwendung finden, insoweit nicht die spezielle Natur dieses Instituts dem entgegensteht. Es erhebt sich speziell die Frage, ob dem Pfandrechtsinhaber gegenüber, dem die Ausübung des Pfandrechtes größeren Vorteil bringen würde als die Erfüllung seines Anspruches, und welcher wider Treu und Glauben dem Gegner die Erfüllung unmöglich macht, die Nichterfüllung als nicht eingetreten gilt. Eine Ausübung des Pfandrechtes wäre alsdann nicht statthaft, was für den Schuldner einen sehr viel wirksameren Schutz bedeuten würde als ein etwaiger Schadenersatzanspruch auf Grund des geschehenen Pfandverkaufes.

Das Pfandrecht stellt sich uns als ein absolutes Recht mit bedingtem Inhalte dar. Daneben kennt das positive Recht auch obligatorische Ansprüche und Verbindlichkeiten, sowie Gestaltungsrechte bedingten Inhaltes. Wir heben nur zwei Beispiele heraus: die Bürgschaft und das Vorkaufsrecht. Der Bürge ist dem Gläubiger eines Dritten gegenüber verpflichtet, für die Erfüllung der Verbindlichkeit des Dritten einzustehen (BGB. § 765). Die Verbindlichkeit des Bürgen (und der korrelative Anspruch) ist zweifellos eine unbedingte. Aber ihre Aktualität, ihre »Fälligkeit« hängt ab von einem künftigen ungewissen Ereignis. Sie ist also ihrem Inhalte nach bedingt. Bei dem Vorkaufsrechte macht das Gesetz selbst auf das klarste den Unterschied zwischen dem Rechte selbst und seiner, bei dem Eintritt einer bestimmten Bedingung möglichen Ausübung. »Wer in Ansehung eines Gegenstandes zum Vorkaufe berechtigt ist, kann das Vorkaufsrecht ausüben, sobald der Verpflichtete mit dem Dritten einen Kaufvertrag über den Gegenstand geschlossen hat« (§ 504 BGB.). Der Vorkaufsberechtigte hat das unbedingte Recht darauf, einen sozialen Akt zu vollziehen mit der unmittelbaren rechtlichen Wirkung, daß er zu dem Verkäufer in dem gleichen obligatorischen Verhältnisse steht wie dieser zu dem Dritten, mit welchem er einen Kaufvertrag geschlossen hat. Da die Ausübung des Rechtes bedingt ist durch den Abschluß dieses Kaufvertrages, müssen wir hier von einem Gestaltungsrechte mit bedingtem Inhalte reden.[1]

So erwächst hier – auf Grund von schlichten Analysen der apriorischen Rechtslehre – der positiven Rechtswissenschaft die Aufgabe, eine allgemeine Lehre von den Rechten mit bedingtem Inhalt aufzustellen und ihre spezielle

1) Von dem Vorkaufsrecht als einem »obligatorischem Rechte« zu reden (vgl. z. B. Cosack I, § 132, Endemann I, § 162) scheint uns nicht angängig zu sein. Schon der Wortlaut des Gesetzes, welches von seiner Ausübung redet, spricht dagegen; Ansprüche können erfüllt, aber nicht ausgeübt werden. Der durch die Ausübung des Vorkaufsrechtes entstehende obligatorische Anspruch des Berechtigten darf nicht mit dem Vorkaufsrechte selbst verwechselt werden. Wir können das hier nicht näher darlegen; hinweisen aber möchten wir darauf, daß bei der Gegenüberstellung von obligatorischem und dinglichem Vorkaufsrecht ein ganz eigner Sinn dieses vieldeutigen Gegensatzpaares in Betracht kommt.



Gestaltung in den einzelnen Instituten, welche sich diesem Begriffe einordnen, zu erforschen.

Unbeschadet der Variationsmöglichkeiten des Pfandrechts im weiteren Sinne gründen in seiner Idee eine Reihe von Sätzen, welche für den Juristen zumeist Selbstverständlichkeiten bedeuten, dem Philosophen aber als Gesetzmäßigkeiten analytisch-apriorischer Natur von Interesse sein müssen. Wir beschränken uns darauf, zwei solcher Sätze herauszuheben. Unmittelbar einleuchtend ist zunächst die akzessorische Natur des Pfandrechtes. Insofern ihm die Sicherungsfunktion wesentlich ist, ist es nicht denkbar ohne einen Anspruch, in dessen Dienste es steht. Geht daher der Anspruch unter – etwa infolge eines Verzichtes des Inhabers –, so ist es nicht möglich, daß das Pfandrecht weiter bestehen bleibt. Auch ohne einen auf es gerichteten Verzicht seines Trägers geht es zusammen mit dem Anspruche unter – ein Erlöschungsgrund ganz eigener Art. Auch aus der Natur des Pfandrechtes als eines Rechtes mit bedingtem Inhalte kann man die Notwendigkeit dieses Erlöschens nachweisen. Mit dem Wegfall des Anspruches ist ja der Eintritt der Bedingung – seine Nichterfüllung – unmöglich geworden.

Als zweiten Satz stellen wir auf, daß ein Pfandrecht an der eigenen Sache unmöglich ist. Nur ein Recht, welches man an sich nicht besitzt, welches also neu eingeräumt oder übertragen wird, kann dem Anspruchsinhaber ein Äquivalent für die Nichterfüllung bieten, kann also die Sicherungsfunktion erfüllen, welche im Begriffe des Pfandrechtes notwendig eingeschlossen ist. Dem Eigentümer aber stehen, wie wir wissen, alle erdenkbaren Rechte an seiner Sache bereits als Eigentümer zu. Wir dürfen uns auch an diesem Punkte nicht durch scheinbar widersprechende Sätze des positiven Rechtes beirren lassen. Unser BGB. kennt eine »Eigentümerhypothek«;[1] ja es redet sogar von einer Eigentümerhypothek, welche eines zu sichernden Anspruchs ermangelt. »Erlischt die Forderung, so erwirbt der Eigentümer die Hypothek.« (§ 1163, Abs. 1, S. 2.) Hier scheint den beiden von uns aufgestellten Gesetzen in einem Satze widersprochen zu sein. Davon nun kann in Wahrheit keine Rede sein. Es ist eine eigene – nicht allzu schwer zu lösende – Frage, welche praktischen Erwägungen das positive Recht veranlaßt haben, den Begriff einer Eigentümerhypothek zu bilden, und was darunter verstanden ist. Um ein Pfandrecht im echten, ursprünglichen Sinne handelt es sich hier gewiß nicht; und der Respekt vor der Autorität

1) Es sei uns gestattet, an dieser Stelle die Hypothek in unsere, bisher am Mobiliarpfandrecht orientierten Erwägungen miteinzubeziehen.



des positiven Rechtes darf nicht dazu führen, Sätze, die mit absolutester Evidenz eingesehen werden, zu leugnen.

Man hat den Satz aufgestellt, daß das Pfandrecht in allen Fällen ein Recht zum Objekte habe.[1] So wenig haltbar uns diese Ansicht auch in dieser Allgemeinheit zu sein scheint, so hat sie bei dem Pfandrecht im engeren Sinne doch einen sachlichen Untergrund. Insofern hier ein Recht darauf besteht, die Sache einem anderen zu »übertragen« und damit die Relation des Gehörens durch den Wechsel ihres Trägers abzuändern, stellt sich das Pfandrecht zwar nicht als ein Recht an einem Rechte, wohl aber als Recht an einem Rechtsverhältnisse dar (und damit zugleich allerdings als Recht an der Sache, welche in dem Rechtsverhältnisse steht). Dieses Recht steht gewöhnlich dem Träger des Rechtsverhältnisses zu und ist dann ein Recht am eigenen Rechtsverhältnis. Beim Pfandrecht dagegen treffen wir es als ein Recht am fremden Rechtsverhältnis an.

Auch bei den echten Rechten an Rechten haben wir Rechte an eigenen und Rechte an fremden Rechten zu unterscheiden. Als Recht am eigenen Recht stellt sich das Recht auf Verzicht dar, insofern hier der Inhaber eines Rechtes als solcher berechtigt ist, durch einen sozialen Akt das eigene Recht aufzuheben. Als Recht am fremden Rechte kennen wir das Recht auf Widerruf des Versprechens, insofern hier der Gegner eines Anspruchs berechtigt ist, durch einen sozialen Akt das fremde Recht aufzuheben.

Man hat von einer begrifflichen Unmöglichkeit der Rechte an Rechten gesprochen. Es fragt sich – und man sollte niemals unterlassen, in jedem einzelnen Falle diese Frage zu stellen –, was eigentlich »begriffliche Unmöglichkeit« hier besagt. Es kann besagen, daß die Möglichkeit eines Rechtes am Rechte der Definition oder dem Begriffe des Rechtes, die man sich jeweils zurechtgemacht hat, widerspricht. Ist das so, dann wird es sich empfehlen, diese Definition oder diesen Begriff recht sorgfältig nachzuprüfen; gegen die sachliche Möglichkeit der Rechte an Rechten aber besagt es natürlich nicht das mindeste. Oder aber man meint das gänzlich davon Verschiedene, daß es mit dem Rechte als solchem unverträglich ist, daß es sich auf Rechte bezieht. Hier soll die Prädikation nicht dem von uns gebildeten Begriffe der Rechte widerstreiten, sondern sie soll mit der von uns ganz unabhängigen Beschaffenheit, mit dem Wesen der Rechte unverträglich sein, so etwa wie die Verbindlichkeit ihrer Beschaffenheit und ihrem Wesen nach eine Verzichtbarkeit

1) Bremer, »Das Pfandrecht und die Pfandobjekte« S. 119. Vgl. auch Pfaff, »Geld als Mittel pfandrechtlicher Sicherstellung usw.« S. 12.



ausschließt. Es ist ein Fehler, der sich bei allen juristisch-methodologischen Erörterungen als geradezu verhängnisvoll erwiesen hat, daß man sich diesen prinzipiellen Unterschied zwischen begrifflichem Widerstreit und wesenhafter Unverträglichkeit — den freilich erst die apriorische Rechtslehre voll verständlich machen kann — durch die schillernde Phrase von der begrifflichen Unmöglichkeit verschleiert hat. Mag in unserem speziellen Falle die Beziehung von Rechten auf Rechte immerhin dem Begriffe des subjektiven Rechtes widerstreiten, den Juristen oder Philosophen sich gebildet haben; mit dem Wesen des Rechtes als solchem ist sie ganz gewiß nicht unverträglich. Wie wir die Rechte an Sachen erkannt haben als absolute Rechte auf ein Eigenverhalten, welches sich auf Sachen bezieht, so werden wir in den Rechten an Rechten absolute Rechte zu erblicken haben auf ein Eigenverhalten, welches sich auf Rechte bezieht.[1] Soll die Rede von der begrifflichen Unmöglichkeit der Rechte an Rechten überhaupt eine sachliche Bedeutung haben, so muß sie entweder bedeuten, daß Rechte als solche ein auf sie gerichtetes Verhalten ausschließen, oder daß ein solches Verhalten zwar denkbar, ein Recht an ihm aber ausgeschlossen ist. Eines ist aber so falsch wie das andere. Das Recht auf Verzicht etwa stellt uns in zweifelloser Deutlichkeit ein Recht auf ein sich auf ein Recht beziehendes Eigenverhalten dar. Daß hier beide Rechte dieselbe Person zum Inhaber haben, ist durchaus unwesentlich. Die Möglichkeit eines Rechtes darauf, das Recht eines anderen, etwa durch Widerruf, aufzuheben, steht ja außer jedem Zweifel. Es gibt Verhaltungsweisen, die sich ausschließlich auf Sachen beziehen können (z. B. das Bearbeiten), solche die sich ausschließlich auf Rechte beziehen (z. B. die Aufhebung durch Widerruf), und schließlich solche, die auf beide Bezug haben können (z. B. das Ziehen der »Nutzungen«). Es sind a priori so viel Rechte an Rechten möglich, als sich Verhaltungsweisen auf Rechte beziehen können. Es können ferner a priori alle Rechte an fremden Rechten, deren Ausübung ein Äquivalent bieten kann für die Nichterfüllung eines Anspruches, als Pfandrechte fungieren. Wir gehen auf die Typik der Rechte an Rechten und auf ihre Ausgestaltung durch das positive Recht hier nicht näher ein. Nur ihre »begriffliche« oder besser ihre *wesenhafte* Möglichkeit sollte hier aufgewiesen werden.

§ 6. *Die rechtlichen Ursprungsgesetze.* Es ist ein Zeichen philosophischer Unbildung, Definitionen da zu verlangen, wo sie nicht möglich sind oder nichts zu leisten vermögen. Wir haben das Ver-

1) Es erscheint uns ganz unzulässig, den Begriff durch Beschränkung auf *bestimmte* Verhaltungsweisen künstlich zu verengen.



sprechen als sozialen Akt bestimmt und haben seine ihm eigentümlichen Voraussetzungen und Wirkungen dargelegt. Was aber das Versprechen als solches von anderen sozialen Akten, wie dem Befehl oder der Bitte, unterscheidet, das kann man wohl versuchen zu erschauen und anderen zur Erschauung zu bringen, es läßt sich aber ebensowenig definieren, wie man etwa das, was das Rot von anderen Farben unterscheidet, definieren kann. Auch bei dem Gehören konnten wir von wesensgesetzlichen Voraussetzungen und Wirkungen reden; wir haben es als ein Verhältnis bezeichnet, das zwischen Person und Sache besteht, und aus dem alle denkbaren Rechte an der Sache entspringen. In es selbst aber näher einzudringen etwa durch die Angabe irgendwelcher immanenter Elemente ist nicht möglich, da es sich hier um etwas Letztes, nicht weiter Zusammengesetztes handelt. Es ist, wie Descartes vortrefflich bemerkt, »vielleicht zu den hauptsächlichsten Irrtümern, die man in den Wissenschaften nur begehen kann, der derer zu zählen, die das definieren wollen, was sich nur erschauen läßt«. Man flüchtet, sobald die Frage nach dem Wesen solcher letzter Elemente aufgeworfen wird, aus Scheu sie direkt zu erschauen, zu irgendwelchen außerhalbliegenden Elementen, zu denen man wohlweislich in Fernstellung bleibt und macht so den hoffnungslosen Versuch, das, was selbst zur Gegebenheit gebracht werden müßte, durch die Heranziehung fremder, ebenfalls noch ungeklärter Elemente aufzuklären.

So verzichten wir denn auch auf den Versuch, den Begriff von Rechten und von Verbindlichkeiten zu definieren. Daß die üblichen Bestimmungen des »subjektiven Rechtes« für unsere Zwecke nichts zu leisten vermögen, ist nicht schwer zu sehen. Wie sollten wir z. B. die Rechte als ein »Wollendürfen« bestimmen können, da sie sich ja offenbar nicht auf das W o l l e n, sondern auf das V e r h a l t e n von Personen beziehen, und da der Begriff des Dürfens sicherlich um nichts klarer ist, als der Begriff des Berechtigtseins. Oder wie könnten wir die Bestimmung »Recht ist Willensmacht oder Willensherrschaft« akzeptieren, da es doch innerhalb der apriorischen Rechtslehre gilt, daß nicht der Wille, sondern die P e r s o n Macht hat, und daß diese ferner ihre Macht nicht durch ihr Wollen, sondern durch soziale Akte realisiert, und daß schließlich die in sozialen Akten sich realisierende Macht der Person keineswegs i d e n t i s c h ist mit ihrer Berechtigung, sondern nur einer gewissen Art von Rechten — wie dem Recht auf Widerruf — immanent. Es ist wohl zu beachten, daß die meisten, wenn nicht alle Begriffsbestimmungen des subjektiven Rechtes zugeschnitten sind auf die von

der positiven Rechtsordnung verliehenen Rechte, welche wir selbstverständlich von den — für die apriorische Rechtslehre allein maßgebenden — aus freien Willensakten wesensgesetzlich entspringenden Rechten auf das genaueste unterscheiden werden. So ist überhaupt die große Mehrzahl der vielen tiefdringenden Untersuchungen über die subjektiven Rechte für die apriorische Rechtslehre nicht verwertbar. Das subjektive Recht im juristischen Sinne mag abhängig sein und in mannigfach komplizierten Beziehungen stehen zu dem »objektiven Recht« oder dem »objektiven Rechtswillen«, einer Macht und Autorität, von der wir noch nichts wissen. Uns handelt es sich darum, hinabzusteigen zu den letzten rechtlichen Elementen, welche jene Macht nicht hat »schaffen« können, und zu den wesensgesetzlichen Zusammenhängen, an die sie sich zwar nicht zu binden braucht, deren ewiges Sein sie aber nicht anzutasten vermag.

Die Struktur der »subjektiven Rechte« und ihre möglichen Artungen erschöpfend zu analysieren, sei späteren Untersuchungen überlassen. An dieser Stelle ist es — zum Verständnis der folgenden Ausführungen — nur erforderlich, von dem Begriffe des Rechtes einen anderen Begriff schärfer abzuheben, als es bisher von uns geschehen ist. Wir wissen, daß Rechte sich ebensowohl als absolute auf eigenes Verhalten, wie als relative auf fremdes Verhalten beziehen können. Wir scheiden auf das strengste von ihnen das rechtliche Können, welches sich nur auf ein eigenes Verhalten beziehen kann. Ein Können dokumentiert sich darin, daß das Verhalten, auf das es sich bezieht, eine unmittelbare rechtliche Wirkung erzeugt, z. B. Ansprüche oder Verbindlichkeiten entstehen läßt, modifiziert oder aufhebt. Dem Rechte dagegen, auch wo es als absolutes sich auf ein eigenes Verhalten bezieht, ist eine unmittelbare rechtliche Wirkung dieses Verhaltens durchaus nicht wesentlich; man denke nur an alle absoluten Sachenrechte.

Erst der Begriff des rechtlichen Könnens erlaubt uns, den Ursprung der absoluten Rechte und Verbindlichkeiten und ihre Wanderung von Person zu Person zu verstehen. Eines läßt sich ohne Weiteres sagen: Absolute Rechte und Verbindlichkeiten können niemals aus Versprechungen entspringen, da allen durch diese erzeugten rechtlichen Gebilden eine Relativität wesenhaft zukommt. Es müssen also andersartige Akte sein, denen sie wesensgesetzlich ihr Entstehen verdanken. Gehen wir zunächst von der Annahme aus, ein absolutes Recht sei in einer Person bereits vorhanden, ohne vorläufig nach seinem Ursprunge zu fragen. Dann vermag, wenn bestimmte, noch zu erwähnende Voraussetzungen erfüllt sind, die Per-

son es an eine zweite zu übertragen. Diese Übertragung stellt einen eigenartigen Akt dar, einen fremdpersonalen zunächst, da jede Rechtsübertragung notwendig Übertragung an einen andern ist, sodann aber, und vor allen Dingen, einen sozialen, da die Vernehmungsbedürftigkeit ihr wesentlich ist. Anders als das Versprechen stellt die Übertragung kein ferneres Verhalten des Übertragenden in Aussicht, mit dem sich erst die von ihm eingeleitete Entwicklungsreihe vollendete. Sie erreicht vielmehr rein durch sich selbst und ohne ein noch folgendes Tun der aktvollziehenden Person den letztlich von ihr erstrebten Zweck: das Entstehenlassen des übertragenen Rechtes in der Person des Gegners. Versprechen sowohl wie Übertragung sind soziale Akte mit unmittelbarer rechtlicher Wirksamkeit. Nur die Übertragung aber hat mit dieser Wirksamkeit ihr letztes Ziel erreicht.

Damit hängt eine weitere wichtige Tatsache zusammen. Der Übertragung liegt nicht wie dem Versprechen (und dem Befehl) das Wollen eines eigenen (oder fremden) späteren Verhaltens notwendig zugrunde. Während sie also sehr wohl als bedingter oder vertretender oder von einer Mehrzahl von Personen vollzogener Akt auftreten kann, ist jene Modifikation bei ihr ausgeschlossen, bei der sich eine versprechende oder befehlende Person nach außen als ein Verhalten wollend gibt, welches sie in Wahrheit doch nicht will. Immerhin dürfen wir nicht übersehen, daß auch die Übertragung als Scheinakt aufzutreten vermag. Es liegt ihr, wenn sie voll und ehrlich vollzogen wird, der Wille zugrunde, daß die fremde Person Inhaber des zu übertragenden Rechtes werde. Auch dieser Wille kann fehlen oder unecht sein; der Übertragungsakt wird alsdann in jener schattenhaften, unechten Weise vollzogen, von der wir oben gesprochen haben. Vielleicht will sich die Person nur nach außen hin als übertragend geben, vielleicht beabsichtigt sie eine Täuschung des Aktadressaten oder dritter Personen. Auch hier erhebt sich dann das Problem, ob aus einem solchen Scheinvollzug des Aktes, wenn er vom Gegner vernommen und für echt gehalten ist, dieselben Wirkungen entspringen, wie aus der echt und ehrlich vollzogenen Übertragung.

Diese Wirkungen sind auch bei den echten Übertragungsakten nicht ohne weiteres verständlich. Nicht jeder natürlich kann beliebig übertragen in der Weise, wie ein jeder beliebig versprechen kann. Vorausgesetzt ist das Vorhandensein des spezifischen Übertragenkönnens bzw. des, ein Können einschließenden, Übertragungsrechtes. Orientieren wir uns speziell an den Fällen, wo absolute Rechte an Sachen von dem Eigentümer eingeräumt sind, so ist es

durchaus nicht so, daß der Inhaber ohne weiteres diese Rechte an dritte Personen weiter übertragen könnte. Ihm und nur ihm sind sie ja verliehen. Eine besondere Verleihung des Übertragenkönnens von seiten des Eigentümers ist hier erforderlich. Dieses Können gehört natürlich nicht zum Inhalte des verliehenen Sachenrechtes. Wer berechtigt ist, eine Sache zu benutzen und dies Nutzungsrecht an andere zu übertragen, ist Inhaber zweier Berechtigungen, von denen die zweite an der ersten besteht. Das Übertragenkönnen bzw. das Übertragungsrecht ist ein Können bzw. Recht am eigenen Rechte.

Es ist ferner a priori durchaus möglich, daß jemand das absolute Recht eines anderen an einen Dritten überträgt. Natürlich muß ihm dieses Können eigens verliehen sein, etwa von der das absolute Recht und zugleich das Übertragungsrecht an ihm besitzenden Person. Die so ermöglichte Übertragung des Rechtes einer anderen Person ist sehr wohl zu unterscheiden von dem Falle, in dem jemand in Vertretung eines anderen dessen Recht überträgt. Hier handelt es sich um eine Übertragung im Namen eines anderen, dort um einen sozialen Eigenakt. Nicht überall haben diese beiden rechtlichen Kategorien eine Stelle. So ist bei dem Versprechen, wenn es lediglich einen anderen verpflichten soll, nur ein vertretender Akt möglich. Denn jedem Eigenversprechen, auch wenn es das Verhalten eines anderen zum ausdrücklichen Inhalte hat, entspringt wesensnotwendig eine auf dieses Verhalten bzw. auf seine Herbeiführung bezügliche Eigenverbindlichkeit des Versprechenden.

Der Satz, »nemo plus iuris transferre potest quam ipse habet«, spricht natürlich eine apriorische Wahrheit aus. Unsere bisherigen Überlegungen setzen uns in Stand, ihn nach zwei Richtungen hin zu ergänzen: Sowenig man an und für sich Rechte übertragen kann, welche man nicht besitzt, sowenig kann man alle Rechte übertragen, welche man besitzt. Es muß das Übertragenkönnen neben dem Rechte vorhanden sein. Ist diese Voraussetzung aber erfüllt, so können auch fremde Rechte, Rechte also, die man nicht besitzt, übertragen werden.

Von der Rechtsübertragung unterscheiden wir den ebenfalls fremdpersonalen und sozialen Akt der Rechtseinräumung. Er kann genau die gleichen Beziehungsobjekte haben wie die Übertragung und unter genau gleichen Umständen erfolgen; das Recht, eine Sache zu gebrauchen, kann von seinem Inhaber einem anderen sowohl übertragen als auch eingeräumt werden. Trotzdem dürfen beide Akte nicht verwechselt werden; das wird besonders klar in den Fällen, wo zwar von einer Einräumung, nicht aber von Über-

tragung geredet werden kann. Das Widerrufenkönnen wird von dem Versprechensempfänger, das Übertragenkönnen eines fremden Rechtes wird von dem Rechtsinhaber eingeräumt, nicht übertragen. Denn in jeder Übertragung konstituiert sich der Übergang eines vorher bereits in der Person des Übertragenden Existierenden zu einem neuen Träger. Das Widerrufenkönnen aber hat niemals den Versprechensempfänger zum Inhaber gehabt. Das Übertragenkönnen ist im Gegensatz dazu zwar in der Person des Rechtsinhabers vorhanden, aber es wandert nicht in die Person des anderen hinüber; es ist ja zweifellos, daß der ein Übertragenkönnen gewährende Inhaber dabei das eigene Übertragenkönnen nicht einzubüßen braucht. Freilich ist auch das Einräumenkönnen an bestimmte Schranken gebunden; auch es muß fundiert sein in einem genau fixierbaren Machtbereich. Wenn auch der Anspruchsträger mit dem Widerrufenkönnen etwas einräumt, was er selbst nicht hat, so darf man doch nicht übersehen, daß dieses Einräumenkönnen nur dadurch möglich ist, daß der Anspruchsinhaber freie Macht hat über seinen Anspruch; wie er ihn aufheben kann durch eigenen Verzicht, so kann er eine Aufhebungsmöglichkeit schaffen durch Einräumung des Widerrufenkönnens. Nur kraft seiner rechtlichen Macht über Existenz und Nichtexistenz seines Anspruches vermag er anderen Personen entsprechende Macht zu verleihen. Und ebenso vermag er das Übertragenkönnen anderen nur deshalb einzuräumen, weil er selbst die Übertragungsmacht besitzt. So können wir ein neues rechtliches Axiom dahin formulieren: daß niemand mehr an rechtlichem Können einzuräumen vermag, als er selbst besitzt. Von den Fällen, in welchen das eingeräumte Können in Akten realisiert wird, welche auch die einräumende Person vollziehen konnte (wie bei der Übertragung), unterscheiden wir die anderen, in denen der spezielle Akt seinem ganzen Sinne nach ihr nicht zustehen konnte (wie bei dem Widerruf). Gemeinsam aber ist beiden Fällen, im Gegensatze zur Übertragung, daß der Machtbereich, welcher die Einräumung allererst ermöglicht, durch die Einräumung nicht aufgehoben zu werden braucht. Der Anspruchsträger, welcher anderen ein Widerrufenkönnen einräumt, vermag immer noch beliebig auf seinen Anspruch zu verzichten.

Auch Rechte, welche kein rechtliches Können in sich schließen, die sich also auf ein rechtlich nicht weiter bedeutsames Eigenverhalten des Inhabers beziehen, können anderen eingeräumt werden. Wo eine Rechtsübertragung möglich ist, ist auch eine Rechtseinräumung wesensgesetzlich gewährleistet. Niemand kann anderen Rechte ein-

räumen, die er nicht besitzt, oder mehr einräumen, als er besitzt Zweierlei ist hier zu unterscheiden: Der Inhaber von Rechten kann durch Einräumungsakte Mitberechtigungen schaffen – ein Fall, für den es bei der Übertragung keine Analogie gibt; und er kann Rechte schaffen »an seiner Statt«. Im ersten Falle hat dann der Gegner teil an dem einen Rechte, welches der Inhaber vorher allein besaß und jetzt mit ihm zusammen besitzt.[1] Im zweiten Falle, der mit der Rechtsübertragung die größere Ähnlichkeit hat, schafft die Einräumung in der Person des Gegners ein genau gleichartiges Recht, wie es der Einräumende besessen hat, und läßt zugleich dieses letztere untergehen. Bei der Übertragung dagegen wechselt das numerisch selbe Recht einfach seinen Inhaber. Auch hier noch erweist sich die Scheidung zwischen Einräumung und Übertragung als bedeutsam.

Gegen das Dogma von den »Willenserklärungen«, durch die sich die rechtlichen Beziehungen konstituieren sollen, haben wir uns schon früher gewandt. Seine Haltlosigkeit ist nun nach jeder Richtung hin deutlich geworden. Konnte das Versprechen, welches auf ein späteres Verhalten des Versprechenden abzielt und einen auf dieses Verhalten gerichteten Willen zur Voraussetzung hat, mit der Äußerung dieses Willens verwechselt werden, so ist bei sozialen Akten, wie der Übertragung und der Einräumung, dem Verzicht und dem Widerruf, ein auf späteres Verhalten gehender Wille gar nicht vorhanden. Wie soll es überhaupt hier möglich sein, von einer Willenserklärung im strengen Sinne zu reden? Denkt man an einen etwaigen vorangehenden Willen zu übertragen oder zu verzichten? Aber man kann doch die Willenserklärung, »ich will übertragen« oder »ich will verzichten«, unmöglich mit der Ausführung dieses Willens, der Übertragung und dem Verzichte selbst, verwechseln. Oder denkt man an einen auf die unmittelbare Wirkung des Aktes gerichteten Willen, an den Willen also, daß das eigene Recht zum Recht des anderen werde oder untergehe? Gewiß gibt es die Erklärung: »Ich will, daß ein anderer mein Recht inne hat« oder »ich will, daß es untergeht.« Aber was hat das mit dem Verzicht und der Übertragung zu tun – die Erklärung eines Willens mit den Akten, deren

1) Davon sehr wohl zu unterscheiden ist die Einräumung eines vom Hauptrecht abgespalteten Rechtes. Wer berechtigt ist, eine Sache zu benutzen, kann anderen das Recht einräumen, sie zu gewissen Zeiten oder in bestimmtem Umfang zu benutzen. Hier erwächst dem Gegner ein selbständiges Recht, er nimmt nicht teil an dem Rechte des Einräumenden; zugleich büßt dieser letztere sein Recht ein, soweit es nicht mit dem Recht des anderen zusammen bestehen kann.



Vollzug das Gewollte herbeiführt? In dem Maße, als sich uns die Sphäre eigenartiger sozialer Akte erweitert, sinkt jenes Dogma zu absoluter Bedeutungslosigkeit herab.[1]

Übertragene und eingeräumte Rechte können ihren Ursprung abermals in Übertragungs- oder Einräumungsakten haben. Geht man in dieser Kette immer weiter zurück, so muß man schließlich zu anderen Ursprungsarten gelangen, deren wichtigste das Eigentum ist. Da in ihm alle denkbaren Sachenrechte gründen, vermag sie der Eigentümer – bei absoluter Konstanz des Gehörens selbst – an andere zu übertragen oder anderen einzuräumen. Wir wissen und verstehen es, daß der Verzicht eines Rechtsinhabers nicht etwa dem zwischen dem Eigentümer und ihm stehenden früheren Rechtsinhaber zugute kommt, sondern allein dem Eigentümer. Von einem Zurückwandern des Rechtes werden wir allerdings nicht reden dürfen, sondern von einer Wiedererzeugung kraft der »Elastizität« des Eigentums.

Auch das Eigentum kann übertragen werden. Seine Sonderstellung zeigt sich indessen auch hier. Übertragen wird eine Sache »in das Eigentum eines anderen«; das ist mehr als eine bloße sprachliche Wendung. Es ist tatsächlich so, daß das tragende Glied der Gehörensrelation durch eigenen Akt die Relation in der Weise modifiziert, daß es selbst aus ihr ausscheidet, eine andere Person an seine Stelle tritt, Sache und Relation aber im übrigen ganz identisch bleiben. Auch die Übertragung des Eigentums setzt ein Übertragenkönnen voraus, eine eigene Einräumung dieses Könnens aber hätte hier keinen Sinn. Denn insofern im Gehören wesensgesetzlich das Recht gründet, in jeder Weise mit der Sache zu verfahren, ist auch das Übertragenkönnen der Sache in das Eigentum anderer Personen mit ihm gegeben. Wie wir im Verzichtenkönnen ein auf das eigene Recht bezügliches und in ihm gründendes Können hatten, so haben wir hier ein auf das eigene rechtliche Verhältnis bezügliches und *aus ihm selbst sich ergebendes* Können.[2]

Eine Sache kann natürlich auch an mehrere insgesamt übertragen werden. Wie der eine soziale Akt dann mehrere Adressaten hat, so hat das aus ihm erwachsende eine Eigentum mehrere Träger; es ist Eigentum »zur gesamten Hand«. Soll dieses Eigentum alsdann

1) Die *Bezeichnung* rechtlich-sozialer Akte als Willenserklärungen wird sich nicht mehr verdrängen lassen. Man sollte sich aber durch dieses Wort das Dasein und das Wesen jener Akte nicht länger verschleiern lassen.

2) Einen Fall, in dem dieses Können einer anderen Person eingeräumt wird, stellt, wie bereits erwähnt, das Pfandrecht i. e. S. dar.

weiter übertragen werden, so ist ein sozialer Übertragungsakt erforderlich, der die Träger des Eigentums zu gemeinsamen Adressanten hat. Ganz anders liegen die Verhältnisse, wenn der Eigentümer einer Sache sie an mehrere Personen zu verschiedenen Wertteilen überträgt. Hier sind ebensoviele Übertragungsakte als Adressaten erforderlich, und es erwachsen aus ihnen ebensoviele Gehörensverhältnisse. Jedem der Adressaten gehört dann die Sache zu einem bestimmten Teile ihres Wertes, und jeder kann sie ohne Mitwirkung der anderen zu diesem oder einem geringeren Teile ihres Wertes in das Eigentum anderer Personen übertragen. Wir haben hier nicht weiter zu verfolgen, in welcher Weise das positive Recht diese rechtlichen Kategorien und Grundsätze benutzt und ausgestaltet hat.

Wird das Eigentum an einer Sache übertragen, so erhebt sich die wichtige Frage nach dem Schicksal etwa vorhandener absoluter Sachenrechte dritter Personen. Es scheint, daß an sich die Existenz dieser Rechte durch den Trägerwechsel der Gehörensrelation unberührt gelassen wird. Wenn ein aus dem Eigentum entspringendes Recht durch den Eigentümer weiter übertragen und damit ausgeschieden ist, so kann das Eigentum nur in diesem gehemmten Zustande weiter übertragen werden. Jenes Recht, welches an sich auch jetzt noch aus dem Gehören entspringen würde, besteht in der Person eines Dritten, und es ist nicht der mindeste Grund zu sehen, weshalb es durch den Trägerwechsel des Eigentums zurückfallen sollte. Ein solcher Grund muß vielmehr eigens geschaffen sein. Er kann vor allen Dingen darin liegen, daß der Träger des Eigentums nur für die – unbestimmte – Zeit seines Eigentums das Recht übertragen hat. Dann handelt es sich um ein auflösend bedingtes Recht; mit der Übertragung des Eigentums erlischt das Recht und entspringt im selben Augenblicke neu in der Person des jetzigen Eigentümers.

Man kann die Eigenschaft absoluter Sachenrechte, auch bei einem Trägerwechsel des Eigentums an der Sache haften zu bleiben, als ihre »Dinglichkeit« bezeichnen. Wir müssen allerdings beachten, daß dieser Begriff im juristischen Sprachgebrauch sehr verschiedene und, wie uns scheint, nicht immer scharf geschiedene Bedeutungen hat. Heben wir nur einige heraus. Das dingliche Recht wird zunächst in Gegensatz gestellt zu dem obligatorischen, das Recht auf ein Eigenverhalten in Gegensatz zu dem Rechte auf ein Fremdverhalten; es gilt hier als absolutes Recht in unserer Terminologie. Es wird weiterhin auf dasjenige Verhalten eingeschränkt, welches sich an Sachen betätigt. Dann bedeutet es ein Sachenrecht in unserem Sinne. Es wird drittens beschränkt auf solche Sachenrechte, die den Eigentümer-

wechsel überdauern, die also ohne Rücksicht auf die Person des jeweiligen Eigentümers an der Sache haften bleiben. Die Dinglichkeit in diesem dritten Sinne ist, wie wir gesehen haben, an und für sich bei allen absoluten Sachenrechten vorhanden. Dinglich heißen viertens diejenigen Sachenrechte, aus deren Beeinträchtigung oder Störung nach den Vorschriften des positiven Rechtes Ansprüche gegen jeden Dritten auf Beseitigung der Beeinträchtigung oder auf Unterlassung usf. erwachsen. Diese Orientierung scheidet für uns, die wir von einem positiven Rechte noch nichts wissen, selbstverständlich aus.[1] Ferner nennt man auch Verträge dinglich, insofern die Rechte, welche aus ihnen entspringen, dinglicher Natur in einer der angegebenen Bedeutungen sind. Verträge, in denen lediglich etwas versprochen wird, werden also niemals dinglich sein. — Aber auch Ansprüche, also relative Rechte, werden als dinglich bezeichnet, insofern sie aus dinglichen Rechten entspringen. So bezeichnet man den dem Eigentümer aus der Wegnahme der ihm gehörigen Sache entspringenden Anspruch auf Rückgabe als einen dinglichen. Bei näherem Zusehen ergibt sich freilich, daß, ganz abgesehen von dem dinglichen Ursprung, die Struktur dieses Anspruchs eine ganz eigenartige ist; an ihr orientiert, erwächst hier eine siebente Bedeutung der Dinglichkeit. Der Herausgabespruch, von dem wir sprachen, richtet sich als Anspruch gegen eine zweite Person, ist aber offenbar nicht an diese bestimmte Person gebunden. Er richtet sich vielmehr jeweils gegen diejenige Person, welche die Sache gerade »hat«, d. h. welche zu ihr in jener Gewaltrelation steht, die wir als Besitz bezeichnet haben. Es fehlt hier die ausschließliche Bestimmtheit der persönlichen Beziehung, welche den Ansprüchen, die aus einem Versprechen entspringen, eigen ist. Von einer Dinglichkeit des Anspruchs zu reden, empfiehlt sich freilich hier besonders wenig; eher könnte man von der Variabilität seiner persönlichen Richtung sprechen.[2] Die Wichtigkeit dieser Scheidungen wird sich später erweisen.

Wir haben bisher von dem Ursprung der absoluten Sachenrechte gesprochen, der in dem Übertragungs- oder Einräumungsakte des

1) Eine Frage der apriorischen Rechtslehre ist es freilich, ob aus der Verletzung von Rechten wesensgesetzlich Ansprüche irgendeiner Art gegen den Verletzenden entspringen. Wir lassen das Problem hier unerörtert.

2) Variabel in diesem Sinne ist u. a. auch das »dingliche« Vorkaufsrecht an Grundstücken (BGB. § 1094 ff.), insofern es den jeweiligen Eigentümer des Grundstücks zum Vollzugsadressaten hat, während das »obligatorische« Vorkaufsrecht eine konstante persönliche Richtung besitzt. (Wiederum ein neuer Begriff der Dinglichkeit erwächst, wenn man sich an § 1098 II orientiert.)



Eigentümers liegt. Wir berühren jetzt die schwierige Frage nach dem Ursprung des Eigentums selbst. Wir müssen dabei zunächst mit aller Entschiedenheit festhalten: diese Frage ist keine entwicklungsgeschichtliche, keine psychologische und keine ethische. Wir wollen nicht wissen, wie sich die Institution des Eigentums in der Geschichte der Menschheit allmählich herausgebildet hat, es ist für uns auch gleichgültig, welche psychischen Faktoren im Menschen der Anerkennung und Ausbildung des Eigentumsbegriffes tatsächlich zugrunde liegen. Es geht uns vor allen Dingen nichts an, ob sich das Eigentum, oder welche Form des Eigentumes sich sittlich rechtfertigen und wie sie sich sittlich rechtfertigen läßt. Hier handelt es sich darum, welche Bedingungen vorliegen müssen, damit ein Gehören sich in der Weise wesensgesetzlich konstituiert, wie etwa ein Anspruch durch das Versprechen. Die Theorie des Eigentums hat unter der Vermengung dieser vier Fragestellungen sehr gelitten; sie zu scheiden ist die elementarste Forderung, welche man hier überhaupt stellen kann. Am schwersten wird vielleicht die Unterscheidung der dritten und vierten Frage fallen. Aber es ist zu bedenken, daß durch die Aufstellung der apriorischen Gesetze, nach welchen sich ein Gehören konstituiert, über dessen Wert und Seinsollen noch nichts entschieden ist. Man muß zunächst den Wert des Eigentums ganz unabhängig von der Ursprungsfrage in Betracht ziehen. Das Gehören weist an und für sich einen Eigenwert auf, *neben* dem Werte der gehörenden Sache und *unabhängig* von ihm. Es gibt weiterhin Wesensgesetze, welche den Wert des Gehörens in Beziehung setzen zu dem Werte der Sache: je höher der Sachwert ist, desto höher der Wert des Gehörens. Eine neue Frage ist es, ob es sittlich richtig ist, daß ein solches – an sich wertvolles – Gehören innerhalb der menschlichen Gemeinschaft existiert und anerkannt wird, ob es, spezieller gesprochen, in bestimmten Zeitperioden, an bestimmten Punkten der Welt, unter bestimmten wirtschaftlichen Verhälnissen richtig ist. Der Wert des Eigentums an sich schließt eine solche sittliche Unrichtigkeit natürlich nicht aus, insofern die Unwerte, welche innerhalb einer sozialen Gemeinschaft durch die Anerkennung des Eigentums entstehen mögen, jenen Wert überwiegen könnten. Es kann ferner die Frage aufgeworfen werden, welche *Form* des Eigentums sittlich zu fordern ist, ob es sich zum Beispiel empfiehlt, bei Sachen, welche bestimmte wirtschaftliche Funktionen erfüllen, – bei den Produktionsmitteln etwa oder bei Grund und Boden – niemals einen Einzelnen, sondern stets die Gesamtheit Träger der Gehörensrelation sein zu lassen usf. Von allen diesen und ähnlichen Problemen sieht unsere

Frage nach dem wesensgesetzlichen Ursprung des Eigentumes vollständig ab.

Von einer Ursprungsart des Gehörens haben wir bereits gesprochen, von der Übereignung der Sache durch den früheren Eigentümer. Hierbei ist stets vorausgesetzt, daß irgendwo in der Welt eine Relation des Gehörens bereits bestanden hat; wie sie aber zuerst und ursprünglich in die Welt tritt, das ist eine weit schwierigere Frage. Wir haben bei Anspruch und Verbindlichkeit gesehen, daß diese, nicht zur physischen oder psychischen »Natur« gehörenden Gebilde durch ein natürliches Geschehen, den Vollzug eines sozialen Aktes, entstehen können. Wir werden uns auch bei dem Eigentum nach einem solchen natürlichen Geschehen als dem letzten Ursprung umsehen müssen. Auch hier muß die Heraushebung einiger Linien genügen: nicht eine ausführliche Lehre vom Eigentum haben wir ja zu geben, sondern lediglich den Nachweis, daß innerhalb des großen Gebietes der apriorischen Rechtslehre auch die verschiedenen Eigentumskategorien und die von ihnen geltenden Wesensgesetzlichkeiten eine Stelle haben. Im positiven Recht ist von den »originären Erwerbsarten« des Eigentums die Rede, von der Art, wie sich durch Okkupation, Spezifikation, Usukapion und dgl. ein Gehören konstituiert. Daß dabei Wesenszusammenhänge obwalten, steht zu vermuten; freilich ist es hier besonders schwer, unter Ausschaltung aller psychologischen Tendenzen, Zweckmäßigkeitserwägungen und ähnlichem eine reine Wesensintuition zu erreichen. Immerhin sind gewisse Einsichten bei vorurteilsloser Prüfung auch hier ohne weiteres zu erzielen. Es ist z. B. sofort klar, daß die Usukapion, so unentbehrlich sie für das positive Recht sein mag, *keinen* wesensgesetzlichen Ursprung des Eigentums darstellt. Eine Sache, welche zwei oder drei oder zehn Jahre von mir – sei es gut- oder schlechtgläubig – besessen worden ist, kann unmöglich dadurch plötzlich in ein Gehörensverhältnis zu mir treten. Hier können es nur Zweckmäßigkeitsgründe sein, welche das positive Recht veranlassen, eine solche Eigentumsentstehung zu bestimmen. Ganz anders steht es offenbar, wenn etwa eine Sache, die von jemand hergestellt wird, in das Eigentum des Herstellers tritt. Sehen wir ganz ab von den Fällen, in denen jemand die Sache eines anderen verändert oder zu einer neuen Sache umgestaltet, und halten wir uns an den viel einfacheren und klareren Fall, in dem jemand eine Sache *schafft* aus Materialien, die zuvor in keines Menschen Eigentum gestanden haben. Hier erscheint es als ganz selbstverständlich, daß die Sache von ihrer Geburt an dem gehört, der sie geschaffen hat. Machen

wir uns diese »Selbstverständlichkeit« für ein etwas näheres Eindringen in dieses Gebiet zunutze. So wenig es im Wesen des Besitzens oder Benutzens einer Sache gründet, daß ein Gehörensverhältnis sich aus ihm entwickelt, so sehr gründet es im Wesen des Schaffens, daß die geschaffene Sache dem Schaffenden gehört. Daß dieses Schaffen nicht mit der Bearbeitung oder Veränderung einer schon bestehenden Sache verwechselt werden darf, haben wir schon betont. Wichtiger ist ein zweiter Gesichtspunkt. Man hat häufig den Grundsatz aufgestellt, daß Eigentum nur auf Grund von Arbeit erwachsen dürfe. In dem Worte »dürfen« kommt es schon zum Ausdruck, daß es sich hier um ein ethisches Postulat handelt, welches die Eigentumsverhältnisse in einer Gemeinschaft in sittlich befriedigender Weise regeln will, nicht um einen schlichten wesensgesetzlichen Seins-Zusammenhang. Die These, die wir hier aufstellen, darf daher mit jener nicht verwechselt werden. Mag auch in dem Schaffen von Sachen Arbeit stecken, so gründet das Eigentum an der Sache doch nicht darin, daß eine gewisse Arbeit aufgewendet ist — in dem Transport einer Sache von einem Orte zum anderen mag ebensoviel Arbeit stecken —, sondern in dem Schaffen als solchem. Das Schaffen ist weder ein fremdpersonaler noch ein sozialer Akt. Zum ersten Male sehen wir, daß ein rechtliches Verhältnis sich in einem der Vernehmung nicht bedürftigen Tun des Subjektes konstituieren kann. Immerhin gibt es für dies Tun Modifikationen, wie wir sie früher bei den sozialen Akten gefunden haben, und diese Modifikationen haben a priori zu erfassende Konsequenzen. Es gibt ein gemeinsames Schaffen mehrerer Personen; dieselbe Sache kann von mehreren »insgesamt« geschaffen werden: dann haben diese Mehreren »zusammen« ein Eigentum an der geschaffenen Sache. Ob man innerhalb unserer Sphäre auch von einem Schaffen »in Vertretung« einer anderen Person reden kann, so daß aus einem solchen vertretenden Tun der vertretenen Person unmittelbar Eigentum erwüchse, wagen wir nicht zu entscheiden. Jedenfalls dürfte klar geworden sein, was wir zeigen wollten: daß eine eigene Untersuchung des wesensgesetzlichen Ursprungs des Eigentums möglich ist.

Nachdem wir die Frage nach dem Ursprung der absoluten Rechte und des Eigentums aufgeworfen haben, müssen wir auch den Ursprung absoluter Verbindlichkeiten kurz erörtern. Setzen wir den Fall, daß eine absolute Verbindlichkeit bereits besteht, so gibt es eine Übernahme der Verbindlichkeit durch einen Dritten und eine korrelative Übergabe von seiten des Trägers, entsprechend

der Übertragung absoluter Rechte. In Übergabe und Übernahme haben wir neue soziale Akte zu sehen, die wiederum in keiner Weise als die Erklärung irgendeines Willens betrachtet werden dürfen. Selbstverständlich kann niemand mehr Verbindlichkeiten von einem anderen übernehmen oder einem anderen übergeben, als in der Person des Übergebenden existieren. Von dem Übernehmen und Übergeben schon bestehender Verbindlichkeiten unterscheiden wir das Auferlegen und Aufsichnehmen von Verbindlichkeiten, die auf seiten des Auferlegenden nicht zu bestehen brauchen. Das Auferlegen von Verbindlichkeiten steht offenbar in Analogie zu dem Einräumen von Rechten. Während aber diese Einräumung ein Vorhandensein gleichartiger Rechte in der Person des Einräumenden voraussetzte, gilt Entsprechendes bei der Auferlegung von Verbindlichkeiten nicht. Niemand braucht die Verbindlichkeiten, die er anderen auferlegt, selbst zu haben. Kraft der Auferlegung und des Aufsichnehmens durch den anderen treten neue, bisher nicht existierende Verbindlichkeiten in die Welt ein. Im praktischen Leben wird uns freilich diese Erzeugung absoluter Verbindlichkeiten nur selten begegnen. Wo eine Person der anderen eine Verbindlichkeit auferlegen will, wird sie sich den betreffenden Inhalt versprechen lassen und dadurch erreichen, daß die Verbindlichkeit ihr selbst gegenüber, und daß damit auf ihrer eigenen Seite ein entsprechender Anspruch entsteht. Sie wird diesen Weg, der — wesensgesetzlich stets gewährleisteten — anderen Möglichkeit vorziehen, lediglich eine absolute Verbindlichkeit in der Person des anderen zu erzeugen und dabei selbst eines Anspruches zu entbehren. Indessen zeigt uns das praktische Leben eine Realisierung auch dieses Falles. Wir erinnern an die »Auflage« unseres positiven Rechtes. »Der Erblasser kann durch Testament den Erben oder einen Vermächtnisnehmer zu einer Leistung verpflichten, ohne einem anderen ein Recht auf die Leistung zuzuwenden.« (BGB. § 1940; § 2194 gibt keinen Anspruch im bisherigen Sinne.)

Über das Entstehen relativer Verbindlichkeiten und Ansprüche haben wir in unserem ersten Kapitel gesprochen. Wie steht es mit ihrer Verpflanzung von einer Person zur anderen? Für die apriorische Rechtslehre erhebt sich hier vor allem das Problem: Kann der Inhaber des Anspruchs diesen durch einen sozialen Akt ohne weiteres an einen anderen übertragen?

Wir glauben, diese Frage unbedingt verneinen zu müssen, so seltsam das zunächst für Juristen auch klingen mag. Es gilt sich auch hier von den gewohnten positivrechtlichen Anschauungen frei zu

machen und vorurteilslos auf die Sachen selbst zu sehen. Es ist zunächst zuzugeben, daß der Anspruchsinhaber in bezug auf seinen Anspruch weitgehende Machtbefugnisse hat; wir wissen, er kann beliebig auf ihn verzichten und ihn damit aus der Welt schaffen. Während bei den vom Eigentümer eingeräumten absoluten Sachenrechten, welche wir früher betrachtet haben, ein Verzicht das Recht in der Person des Inhabers zwar erlöschen, in der Person des Eigentümers aber wieder aufleben läßt, ist der Anspruch kraft des Verzichtes spurlos aus der Welt verschwunden. Hier nun könnte man versucht sein anzusetzen: Wenn der Anspruchsinhaber diese absolute rechtliche Macht über Sein und Nichtsein des Anspruchs besitzt, sollte er da nicht auch die Macht haben, ihn in die Person eines anderen zu verpflanzen, d. h. ihn einem anderen zu übertragen? Einer solchen Möglichkeit steht zunächst die Anspruchsrelativität entgegen. Jeder Anspruch besteht, wie wir wissen, einer anderen Person gegenüber, und diese andere Person hat selbst eine inhaltsidentische Verbindlichkeit gegenüber dem Anspruchsträger. Eine Anspruchsverpflanzung würde also gleichzeitig eine Verbindlichkeitsmodifizierung bedeuten: es würde ihr dadurch notwendig ein anderer Gegner erwachsen. Hier aber findet die rechtliche Macht des Anspruchsinhabers ihre Grenzen. Niemand wird zunächst daran zweifeln, daß irgendeine ganz fremde Person an der Verbindlichkeit einer anderen nicht das geringste ändern kann, daß sie insbesondere nicht in der Lage ist, der Verbindlichkeit einen neuen Gegner zu geben. Nur der Träger der Verbindlichkeit selbst, er, der allein sie übernehmen oder auf sich nehmen kann, vermag ihr auch eine neue Richtung zu geben. Das ist auch dann so, wenn es sich nicht um eine absolut fremde Person, sondern um den Verbindlichkeitsgegner selbst handelt. Über den eigenen Anspruch besitzt er weitgehende Macht, nicht aber über die fremde Verbindlichkeit. Jede Modifizierung des Anspruchs also, welche zugleich eine Verbindlichkeitsmodifizierung bedeuten würde, ist für ihn unmöglich. Von hier aus gesehen ist es ausgeschlossen, daß ein Anspruch, ohne Mitwirkung des Gegners, von dem Inhaber allein an einen Dritten übertragen werden kann.

Man könnte nun in Erwägung ziehen, ob eine Übertragung nicht wenigstens durch die Mitwirkung des Verbindlichkeitsträgers ermöglicht werden kann. Im Anschluß an früher angestellte Erwägungen liegt folgender Gedankengang nahe: Der Verbindlichkeitsträger, der imstande war, die Verbindlichkeit durch einen freien sozialen Akt zu schaffen, muß auch imstande sein, die Richtungs-

änderung, welche der Gegner vornehmen will, zu ermöglichen. Das Übertragenkönnen des Anspruches, welches der Inhaber zunächst nicht besitzt, weil es eine Richtungsänderung der Verbindlichkeit zur Folge haben würde, kann ihm durch den Träger der Verbindlichkeit verliehen werden. Diese Verleihung kann zu beliebiger Zeit geschehen, in dem Augenblick des Versprechens selbst etwa, oder in dem Augenblick, da der Anspruchsträger die Anspruchsübertragung will. Verspricht B. dem A. 100 M., mit dem Hinzufügen, daß er mit der Übertragung des dadurch entstehenden Anspruches einverstanden sei, oder stimmt B. einem konkreten Übertragungsakte, den A. dem C. gegenüber vornehmen will, zu, so ist eben dadurch der Übertragungsakt wirksam geworden: der Anspruch, dessen Träger zuerst A. war, existiert nun in der Person des C.

Diese Erwägung übersieht den wichtigsten Punkt, auf den hier alles ankommt. Zugegeben selbst, daß mit Einwilligung des Verbindlichkeitsträgers der Anspruch übertragen zu werden vermag, so wäre damit noch keineswegs erreicht, was man mit der Übertragung erreichen möchte, daß nämlich der neue Inhaber Anspruch darauf hat, daß ihm die Summe ausgezahlt wird. Wir haben früher die Unterscheidung zwischen Verbindlichkeits- bzw. Anspruchsadressaten einerseits und Inhaltsadressaten andererseits auf das bestimmteste betont. Die Übertragung eines Anspruches, wenn sie durch die Einwilligung des Gegners ermöglicht wird, ändert den Verbindlichkeitsadressaten; sie kann aber niemals das erreichen, was mit ihr erstrebt wird: eine Änderung des Inhaltsadressaten der Verbindlichkeit. A. hat den Anspruch darauf, daß B. ihm (dem A.) 100 M. zahlt; vermag er diesen Anspruch an C. zu übertragen, so gewinnt C. den Anspruch darauf, daß B. dem A. 100 M. zahlt; nicht im mindesten aber ist einzusehen, inwiefern C. durch die Übertragung des Anspruches den inhaltlich ganz neuen Anspruch gewinnen könnte, daß an ihn selbst (den C.) die Summe ausbezahlt werden sollte.

So sind wir zu einem überaus merkwürdigen Resultate gelangt. Die Frage, ob eine Übertragung des Anspruches ohne Mitwirkung des Gegners möglich sei, ist unter allen Umständen zu verneinen. Daß eine Übertragung mit Einwilligung des Gegners möglich ist, kann zugestanden werden. Fassen wir aber »Übertragung« im ursprünglichen und genauen Sinne, so muß bei allen Ansprüchen, welche einen Inhaltsadressaten überhaupt besitzen[1], sehr

1) Wir haben früher schon erwähnt, daß manche Ansprüche, etwa der Anspruch darauf, daß der andere spazieren geht, eines Inhaltsadressaten durchaus ermangeln.



wohl beachtet werden, daß der Inhaltsadressat bei einer Übertragung derselbe bleibt. Sind, wie es der häufigste Fall zu sein pflegt, Anspruchsträger und Inhaltsadressat ursprünglich dieselbe Person gewesen, so besteht nach der Übertragung nunmehr in dem neuen Anspruchsträger der Anspruch, daß an den früheren Anspruchsträger, als noch jetzt fungierenden Inhaltsadressaten, die Leistung vollzogen werde.

Das, was man allgemein und was insbesondere das positive Recht unter Übertragung versteht, erstrebt indessen viel mehr: hier soll der neue Anspruchsträger zugleich neuer Inhaltsadressat werden. Wo der Anspruch keinen Inhaltsadressaten besitzt, kommt dieses weitergehende Postulat nicht in Frage; und ebensowenig, wenn eine dritte Person als Inhaltsadressat fungiert. Wenn A. den Anspruch darauf, daß B. dem D. etwas leistet, dem C. überträgt, so gewinnt nun C. den Anspruch darauf, daß B. an denselben D. dieselbe Leistung vollzieht. Sobald aber die Leistung nach dem Inhalte des Anspruches statt an D. an A. zu erfolgen hat, verlangt man etwas ganz Neues. Obwohl es auch hier natürlich denkbar wäre, daß eine Übertragung im bisherigen Sinne stattfände, mit der Wirkung, das nunmehr C. den Anspruch darauf hätte, daß an A. geleistet wird, und obwohl solche echte Übertragungsfälle im realen Leben sicherlich mitunter stattfinden, pflegt man regelmäßig – wohl ohne es selbst zu bemerken –, unter der Übertragung einen Vorgang zu verstehen, in dessen Wirkung eine Änderung des Inhaltsadressaten zugunsten des neuen Anspruchsträgers liegen soll. Eine solche qualifizierte Übertragung durch einen freien Akt des ursprünglichen Anspruchsträgers ist offensichtlich unmöglich; genauer gesagt handelt es sich hier gar nicht um etwas, das man noch als Übertragung im ursprünglichen Sinne bezeichnen dürfte. Diese Übertragung setzt eine strenge Identität des Übertragenen voraus. Zwar wechselt bei der echten Übertragung der Anspruch seinen Gegner, aber es ist im strengsten Sinne derselbe Anspruch, welcher diese Modifikation erleidet, genau so wie das im strengsten Sinne »selbe« Ding etwa seine Farbe verändern kann. In dem Fall aber, den das positive Recht, und den man auch sonst gewöhnlich bei der Anspruchsübertragung im Auge hat, erleidet der Anspruch seinem Inhalte nach eine derart fundamentale Änderung, daß von einem bloßen Stellenwechsel eines sonst genau identischen Anspruches nicht die Rede sein kann. Von einer »Selbigkeit« des Anspruches kann man zwar immer noch reden, ähnlich wie jenes Stück Wachs bei Descartes, dessen Farbe, Temperatur, Duft, Geschmack, Gestalt und Größe sich

geändert hat, immer noch »dasselbe«, wenn auch qualitativ fast in jeder Hinsicht verschiedene Wachs ist. Es ist immer noch der aus dem Versprechen erwachsene Anspruch, der seinen Träger und seinen Inhalt in wesentlichen Punkten geändert hat. Von der schlichten Übertragung eines qualitativ bis auf den Trägerwechsel identisch Bleibenden kann aber hier nicht mehr die Rede sein. Darum kann auch nicht – so wie vorhin – eine Einräumung des Übertragungskönnens von seiten des Verbindlichkeitsträgers diese qualifizierte Übertragung möglich machen. Es ist ja wesensgesetzlich ausgeschlossen, daß jene Inhaltsmodifikation auf Grund eines schlichten Übertragenkönnens zustande zu kommen vermag.

Man kann die Frage aufwerfen, ob die erstrebten Wirkungen der qualifizierten Übertragung auf anderem Wege erreicht werden können. A. kann dem C. versprechen, ihm das zu leisten, was B. ihm zu leisten schuldet; dann erwächst daraus ein neuer Anspruch des C. gegen A., aber nicht gegen B. Und ferner bleibt der erste Anspruch hier bestehen. Oder – wenn wir B. mit hineinziehen: A. kann dem B. versprechen, auf seinen Anspruch zu verzichten, wenn B. dem C. dieselbe Leistung verspricht. Dann erwächst daraus ein bedingter Anspruch des B. gegen A. Tritt die Bedingung ein, so erwächst damit dem C. der gewünschte Anspruch gegen B., und der Anspruch des B., daß A. auf seinen Anspruch verzichtet, ist aktuell geworden. Der Anspruch des A. gegen B. aber besteht weiter, solange der Anspruch des B. gegen A. (auf Verzicht) nicht erfüllt ist. Man kann diese letzte Konsequenz vermeiden, indem man A. dem B. gegenüber direkt verzichten läßt, »für den Fall«, daß B. dem C. die Leistung verspricht. Verspricht nun B., so scheint das erreicht zu sein, was die qualifizierte Übertragung erreichen sollte: Der Anspruch des A. gegen B. ist nicht mehr da, und C. hat den Anspruch gegen B. auf eine gleiche Leistung an ihn selbst. Und doch besteht ein wesentlicher Unterschied. Es ist nicht »derselbe« Anspruch, den früher A. gegen B. besaß, und den nun – mit geänderter Trägerschaft und modifizierter Inhaltsrichtung – C. gegen B. besitzt: der Anspruch des C. gegen B. ist ja viel jünger, er ist erst aus dem Versprechen, welches B. dem C. erteilt hat, erwachsen und nicht etwa aus einem Versprechen des B. an A. Hat dieser Anspruch irgendeinen Fehler oder Mangel[1], so hilft die Makellosigkeit des früheren Anspruches des A. gegen B. nichts. Und

1) Die Frage nach den Mängeln der Rechte und ihrer wesensgesetzlichen Fundierung bleibt von uns in diesen Ausführungen unerörtert.



umgekehrt: war dieser Anspruch mangelhaft, so leidet der neue Anspruch in keiner Weise darunter.[1]

So sehen wir: auf keinem dieser Wege kann es gelingen, die angestrebte Übertragung und gleichzeitige Inhaltsmodifikation eines und desselben Anspruches zu erreichen. Es bleibt noch zu erwägen, ob nicht eine besondere Gestaltung des den Anspruch begründenden Aktes dazu verhelfen kann. A. kann dem B. die Erklärung abgeben: ich verspreche dir oder dem, den du bestimmen wirst, eine bestimmte Summe an dich zu zahlen. Hier wird zugleich mit dem Versprechen dem B. (und nur ihm) ein Übertragungskönnen an eine beliebige Person erteilt. Es ist ferner der Fall denkbar, daß B. mit dem Anspruch auch das Übertragungskönnen in der Weise weiter übertragen kann, daß das Können dem Anspruche sozusagen ein für allemal mit auf den Weg gegeben wird. Hier könnte man, wenn man die Sachlage adäquat zum Ausdrucke bringen will, etwa die Worte gebrauchen: »Ich verspreche dir und jedem anderen, den du oder deine Nachfolger bestimmen werden . . . .«. Zu beachten ist dabei allerdings, daß es nicht etwa das Versprechen ist, aus welchem dem zweiten und dritten Inhaber der Anspruch erwächst. Nur dem ersten Inhaber entspringt aus dem Versprechen der Anspruch, und dank der besonderen Form des Versprechens gleichzeitig ein Übertragenkönnen und schließlich ein Übertragenkönnen dieses Übertragenkönnens. Dies erst ist die wesensgesetzliche Unterlage, auf Grund deren der Anspruch eine weitere Wanderung antreten kann. Vor allem aber ist mit Bestimmtheit daran festzuhalten, daß in allen diesen Fällen der Anspruch immer auf die Leistung an den ersten Anspruchsinhaber geht. Es ist bisher in keiner Weise verständlich geworden, wie jenes Ziel der qualifizierten Übertragung erreicht werden kann: daß die Leistung an den jeweiligen Inhaber des Anspruches zu gehen hat.

Um die Möglichkeit der hier geforderten Inhaltsmodifikation begreiflich zu machen, stellen wir folgende Erwägung an. Ein Versprechen kann sich nicht nur auf einen Inhalt beziehen, sondern zwei verschiedene Verhaltungsweisen alternativ in Aussicht stellen. Die Wahlentscheidung (und damit die Konsolidierung des Inhaltes zu einer der beiden Verhaltungsweisen) kann dabei in das Belieben des Versprechenden oder des Versprechensempfängers gestellt werden: Ich

1) Man lege sich hier noch einmal vorurteilslos die Frage vor, welchen Sinn es haben kann, diese, auch dem Nichtjuristen mit unmittelbarer Evidenz einleuchtenden Sätze als »willkürliche Satzungen des positiven Rechtes« zu bezeichnen!



verspreche dir, dir nach meiner Wahl (nach deiner Wahl) dieses oder jenes zu leisten. Die eigenartige Struktur solcher »Wahlobligationen« muß natürlich in der apriorischen Rechtslehre genau analysiert werden. Hier soll ihre Erwähnung nur zur klaren Abhebung einer verwandten rechtlichen Erscheinung dienen. Es ist ein Versprechen möglich, welches sich auf ein bestimmtes Verhalten richtet, dem Versprechenden oder Versprechensempfänger aber das Können bzw. das Recht verleiht, diesen bestimmten Inhalt abzuändern. Hier liegt keine gleichgewichtige Alternativität, sondern von vornherein eine Konsolidiertheit des Anspruchsinhaltes vor, nur daß er jederzeit durch einen anderen ersetzt bzw. geändert werden kann. Diese Änderung kann sowohl den Inhalt im engeren Sinn als auch die Inhaltsrichtung betreffen. Es ist eine Erklärung möglich: »Ich verspreche dir, 100 Stück der Sorte A an dich zu leisten (eventuell 150 Stück der Sorte B)« und: »Ich verspreche dir, 100 Stück der Sorte A an dich zu leisten (eventuell an einen anderen, den du bestimmst).« Hier ist evidentermaßen das möglich, was wir suchen: die Veränderung des Inhaltsadressaten durch freien Akt des Anspruchsinhabers. Zugleich haben wir das Moment, auf das wir so großes Gewicht legen, ganz rein herausgestellt: es liegt eine Inhaltsmodifizierung des Anspruchs ohne Trägerwechsel, ohne eine echte Übertragung vor. Nun ist es nicht mehr schwer, das Ganze, nach welchem wir suchen, zu erfassen. Die qualifizierte Übertragung ist da möglich, wo ein Versprechen gleichzeitig mit dem Übertragenkönnen (und eventuell dem Übertragenkönnen dieses Übertragenkönnens) erteilt ist und zugleich die rechtliche Macht eingeräumt ist, die Inhaltsrichtung des Anspruchs bei der jeweiligen Übertragung so zu ändern, daß der neue Inhaber an Stelle des früheren als Inhaltsadressat fungiert.

Vielleicht gibt es im praktischen Leben Versprechungen mit diesen oder doch ähnlichen Intentionen; man denke etwa an das Versprechen des Akzeptanten eines Wechsels. Sicher aber ist, daß, wo ein schlichtes, nur an eine Person sich wendendes und nur ihr ein bestimmtes Verhalten in Aussicht stellendes Versprechen vorliegt, die qualifizierte Übertragung wesensgesetzlich ausgeschlossen ist. Das BGB. freilich bestimmt: Eine Forderung kann von dem Gläubiger durch Vertrag mit einem anderen auf diesen übertragen werden (§ 398), und mißt dabei der Übertragung stillschweigend eine, die persönliche Richtung des Inhaltes ändernde Wirksamkeit bei. Wiederum haben wir einen der – überaus zahlreichen – Fälle, in denen die Sätze des positiven Rechtes dem, was wir als strengen, wesensgesetzlichen Zusammenhang in Anspruch nehmen, zu widersprechen scheinen. Wir verweisen

auch hier die — recht naheliegenden — Einwände auf unsere späteren Ausführungen; zur Erwägung aber möchten wir jetzt schon geben, daß die langsame Durchsetzung der Anspruchszession im römischen Recht ein Vorgang ist, der einer Erklärung dringend bedarf.

Noch auf einen zweiten Punkt ist hier hinzuweisen. Daß wir die absolute Unmöglichkeit einer qualifizierten Anspruchsübertragung ohne jede Mitwirkung des Anspruchsgegners so klar und zweifellos einsehen, zeigt, daß nicht, wie psychologischer Dilettantismus so leicht sagen wird, die »Gewohnheit« es ist, welche uns bei der Aufstellung angeblich a priori geltender Gesetze leitet. Auch wenn wir ganz davon absehen, daß Gewohnheit uns vielleicht dazu bringen kann, einen oft gehörten Satz endlich blind zu glauben, niemals aber ihn in aller Klarheit einzusehen, so sollte der eben besprochene Fall eines Besseren belehren. Hätte Gewohnheit wirklich einen Einfluß auf die Aufstellung unserer Wesensgesetze, so würde sie uns auf Grund der Erfahrungen, die unser positives Recht uns hat machen lassen, dazu führen, die Möglichkeit einer Anspruchszession ohne weiteres zu behaupten. Nicht die Gewohnheit also verleitet zur Aufstellung apriorischer Sätze, sondern die klare Einsicht in die apriorischen Wesenszusammenhänge zerstört den blinden, gewohnheitsmäßigen Glauben.

Der Anspruchsübertragung steht die Auferlegung von Verbindlichkeiten zur Seite. Auch sie ist ohne Mitwirkung des Verbindlichkeitsgegners nicht möglich, insofern ja ein Inhaberwechsel der Verbindlichkeit zugleich einen Wechsel des Gegners des gegenüberstehenden Anspruches und damit eine Modifikation des Anspruches bedeutet, welche bei einer Ausschaltung des Anspruchsinhabers nicht möglich ist. Räumt der Inhaber des Anspruches von vornherein oder im konkreten Falle das Auferlegenkönnen ein, so ist die echte, schlichte Auferlegung der Verbindlichkeit an einen Dritten und die Übernahme durch diesen Dritten möglich. Unter »Schuldübernahme« versteht das positive Recht diesen schlichten Vorgang und nicht einen qualifizierten, wie bei der »Forderungsübertragung«. Wenn B. dem C. seine Verbindlichkeit, an A. etwas zu leisten, auferlegt, so soll die Inhaltsadressierung dieser Verbindlichkeit selbstverständlich die gleiche bleiben.[1] Wie bei der schlichten Forderungsübertragung ist es auch bei der Schuldübernahme an sich möglich, daß die Auferlegungsbefugnis von Anfang an dem Verbindlichkeitsträger in

1) Daß mit dem Übergang der Verbindlichkeit zugleich der Inhaltsadressant wechselt, ist selbstverständlich, weil jede Verbindlichkeit ihrem Wesen nach auf ein Verhalten des Verbindlichkeitsträgers sich beziehen muß.



unbeschränkter und selbst übertragbarer Weise gewährt wird, obwohl diese a priori gewährleistete Möglichkeit sich im praktischen Leben aus leichtverständlichen Gründen kaum jemals realisieren wird.

Daß es auch bei dem rechtlichen Können — welches stets ein absolutes sein muß — eine Übertragung und Einräumung gibt, welche unter analogen Gesetzen steht, wie die Übertragung und Einräumung absoluter Rechte, haben wir bereits ausgeführt. Wie für die absoluten Sachenrechte, bildet auch für gewisse Arten des Könnens das Eigentum einen letzten Stützpunkt. Wir wissen, daß in ihm das Können gründet, die aus ihm entspringenden Rechte anderen Personen zu übertragen oder einzuräumen. In ähnlicher Weise ist mit jedem Rechte das Verzichtenkönnen auf es selbst gegeben usf. Hier ist es indessen notwendig, noch einen Schritt weiter zurückzugehen. Soziale Akte, wie die des Einräumens oder Übertragens u. dgl., können unmöglich als letzte Quelle des Könnens fungieren, da sie, soweit sie eine unmittelbare rechtliche Wirkung besitzen, allemal selbst ein darauf bezügliches Können voraussetzen, und dies Können schließlich eine andere Wurzel haben muß, wenn ein fehlerhafter Regressus in infinitum vermieden werden soll. Eine solche letzte Wurzel ist in der Tat in der Person als solcher vorhanden. Eine Person kann versprechen, Verbindlichkeiten auferlegen, übernehmen u. dgl. mehr. Daß sie diese Akte zu vollziehen imstande ist, ist freilich nicht das Wesentliche; denn nicht auf dies natürliche Können kommt es hier an, sondern darauf, daß durch den Vollzug unmittelbar rechtliche Wirkungen eintreten, Ansprüche, Verbindlichkeiten u. dgl. entstehen. Hierin dokumentiert sich ein rechtliches Können, welches nicht weiter ableitbar ist, sondern in der Person als solcher seinen letzten Ursprung hat. Wir können hier von dem rechtlichen Grundkönnen der Person reden. Dies Grundkönnen ist unübertragbar. Insofern es im Wesen der Person als solcher gründet, ist es unabtrennbar von ihr; es bildet den letzten Untergrund, welcher die Konstitution rechtlich-sozialer Beziehungen überhaupt erst möglich macht.

Auch die sittlichen (absoluten oder relativen) Berechtigungen und Verpflichtungen, die wir von den Verkehrsrechten und Verbindlichkeiten auf das strengste geschieden haben, und welche sich nicht in freien sozialen Akten konstituieren können, sondern das Sein bestimmter andersartiger Tatbestände voraussetzen, vermögen ihren Ursprung in der Person als solcher zu haben. Man spricht von dem Rechte der freien Entfaltung der Persönlichkeit; lassen wir dahingestellt, in welcher Weise und in welcher Formulierung sich ein solches

Recht in der Tat aufstellen läßt: jedenfalls haben wir hier ein Beispiel für den Typus derjenigen absoluten sittlichen Berechtigungen, welche in der Person als solcher gründen. Korrelate Fälle gibt es in großer Anzahl; auch sie können im positiven Recht eine Rolle spielen. Wir erinnern nur an die »Grundrechte« in manchen Verfassungen, welche zum Teil als absolute, vom positiven Recht anerkannte sittliche Berechtigungen, die der Person als solcher zukommen, zu charakterisieren sind, und an die sog. »Persönlichkeitsrechte« des bürgerlichen Rechtes. Wir haben früher erwähnt, daß andere sittliche Berechtigungen und Verpflichtungen aus bestimmten Verhältnissen entspringen können, in denen Personen zueinander stehen, Freundschaft, Liebe usf. Auch sie spielen im positiven Rechte eine Rolle; man denke an die Verpflichtungen der Ehegatten untereinander, an ihre Verpflichtungen den Kindern gegenüber. Von ihnen allen gilt, daß sie nicht übertragbar sind.[1] Was in der Person als solcher oder in bestimmten Verhältnissen von Personen zueinander gründet, kann von diesem Grunde nicht losgelöst werden. Es ist hier ganz anders wie bei den Rechten und Verbindlichkeiten des Verkehrs, die, aus freien sozialen Akten entspringend, durch freie soziale Akte weiterverpflanzt werden. Von unübertragbaren Rechten und Verbindlichkeiten spricht man freilich sowohl hier wie dort. Aber wir werden den Fall, in dem an sich übertragbare Rechte oder an sich auferlegbare Verbindlichkeiten in concreto mangels eines Übertragungs- oder Auferlegungskönnens nicht übertragen werden können, sehr wohl von der Unübertragbarkeit unterscheiden müssen, welche an sich und wesenhaft den sittlichen Berechtigungen und Verpflichtungen zukommt. In dreierlei Sinne redet man von »höchst persönlichen« Rechten (und Verbindlichkeiten): bei den sittlichen Berechtigungen, welche im Wesen der Person als solcher gründen und demzufolge von ihr unabtrennbar sind; bei den sittlichen Berechtigungen, die aus bestimmten objektiven Tatbeständen entspringen, an denen die Person beteiligt ist, und welche von der Person unabtrennbar sind, solange diese Tatbestände dauern; und schließlich bei Rechten, welche durch soziale Akte in der Person entstanden sind und von ihr, weil ihr ein Übertragenkönnen fehlt, nicht weiter übertragen werden können. Von einer, auch nur zeitweiligen Unabtrennbarkeit von der Person kann hier überhaupt keine Rede

1) Übertragbar sind höchstens die aus bestimmten sittlichen Berechtigungen, etwa der Berechtigung der Kinder auf Unterhalt, in sehr eigenartiger Weise sich entwickelnden außersittlichen Ansprüche auf bestimmte Geldleistungen.



sein, insofern die Verzichtbarkeit im Wesen dieser Verkehrsrechte gründet.

§ 7. Die Vertretung. Wenn wir jetzt versuchen, einen fundamentalen Begriff des positiven Rechtes einer näheren Betrachtung zu unterziehen, so darf der Jurist hier keine »Theorie« der Vertretung in seinem Sinne erwarten. Es kann sich uns nur darum handeln, die wesensgesetzlichen Grundlagen aufzudecken, welche so etwas, wie Vertretung, erst möglich machen. Zugleich hoffen wir freilich, durch unsere Untersuchungen die mannigfachen Gesichtspunkte, welche, wie uns scheint, bei den juristischen Vertretungstheorien bisweilen nicht genügend auseinandergehalten worden sind, gesondert heraustreten zu lassen.

Wenn man nur Willensvorgänge kennt und Erklärungen des Willens im eigentlichen und strengen Sinne, so kann es nicht möglich sein, das Institut der Vertretung seinem Wesen nach zu verstehen. Wenn B. im Namen des A. eine Sache des A. an C. übereignet, so gibt es unter jener Voraussetzung nur zwei Möglichkeiten. Entweder hat A. den Willen, daß der Eigentumsübergang stattfindet; aber da A. selbst ihn nicht äußert, müßte ein solcher Wille wirkungslos bleiben. Zudem ist dieser konkrete Wille des A. für eine wirksame Vertretungshandlung des B. nicht einmal erforderlich. Oder aber B. hat den Willen; dann ist es unbegreiflich, inwiefern durch seine Willensäußerung eine offenkundig fremde Sache in das Eigentum eines Dritten übertragen werden kann. Es bleibt dann nichts anderes übrig, als hier eine künstliche, durch allerlei Zweckmäßigkeitserwägungen vielleicht nahegelegte Einrichtung des positiven Rechtes anzunehmen. Wenn B. dem C. gegenüber eine Erklärung »im Namen des A.« abgibt — und bestimmte, gesetzlich fixierte andere Voraussetzungen erfüllt sind —, so fingiert das positive Recht, allen Tatsachen zum Trotze, daß der Wille und die Äußerung des Vertreters Wille und Äußerung des Vertretenen seien, und läßt auf Grund dieser Fiktion alle an die fingierten Tatsachen geknüpften rechtlichen Wirkungen entstehen. Die Humesche Auffassung des Eigenversprechens als einer willkürlich mit rechtlicher Wirksamkeit versehenen »Formel«, der sich anzuschließen man nach unseren früheren Ausführungen doch wohl Bedenken tragen wird, scheint sich hier mit Notwendigkeit aufzudrängen. Manche werden sie sogar mit Selbstverständlichkeit in Anspruch nehmen. Man wird darauf hinweisen, daß gewisse Rechtsperioden eine Vertretung im echten Sinne überhaupt nicht gekannt haben; man wird vor allen Dingen leugnen, daß es jemals auf »natürliche Art« verständlich werden könne,

warum die konkrete Willensäußerung eines Menschen direkte Wirksamkeit für einen anderen haben soll. So hätten wir hier wirklich eine Institution »von Gnaden des positiven Rechtes«.

Wir halten diese Auffassung für grundverkehrt, wenn auch für eine notwendige Folge mangelnder phänomenologischer Analyse dessen, was man »Willenserklärung« zu nennen pflegt. Willensvorgänge gehören zweifellos nach jeder Richtung hin der Person an, welche sie vollzieht. Soziale Akte aber können »für« oder »im Namen« einer anderen Person vollzogen werden[1]; wer in dieser Weise ein Versprechen vollzieht, ist nicht selbst versprechend, so wie jeder Wollende notwendig selbst wollend ist, sondern er stellt im Vollzuge den Akt hin als letztlich ausgehend von einer dritten Person. Das ist gewiß keine bloß sprachliche Ausdrucksmodifikation, sondern eine deskriptive Eigenart des Aktvollzugs. Es ist auch keine »Veranstaltung« des positiven Rechtes, sondern eine Modifikation sozialer Akte, die weit hinausreicht über die Welt rechtlicher Phänomene. Man kann ja nicht bezweifeln, daß es ein Bitten, Ermahnen, Mitteilen, Danken, Raten im Namen eines anderen gibt. Soweit mit dem Eigenvollzuge unmittelbare Wirkungen wesensgesetzlich verknüpft sind, tritt mit der Aktmodifikation auch eine Modifizierung der Wirkung ein. Nur die prinzipielle Verkennung des zwischen internem Erlebnis und physischer Verlautbarung liegenden sozialen Aktes konnte und mußte zur Verkennung dieser Wesensbeziehungen und damit zu konstruktiven Verfälschungen des Vertretungsbegriffes führen.

Man kann zunächst die Frage aufwerfen, welche inneren Erlebnisse den im Namen anderer vollzogenen sozialen Akten zugrunde liegen. Hier ist es wichtig, zunächst ein Negatives zu betonen: Den vertretenden Akten ist es wohl wesentlich, im Namen, nicht aber im Sinne anderer vollzogen zu sein. Im Sinne eines anderen handle ich, wenn ich das tue, worauf bei gleichen Umständen auch die Intention des anderen gehen würde. Von dieser Intention kann ich auf mancherlei Art wissen: durch Mitteilung des anderen oder dritter Personen, durch ein Schließen aus mir bekannten Tatsachen usw. Ich kann ein solches Wissen vor allen Dingen aber auch dadurch gewinnen, daß ich mich in die Person des anderen und seine hier in Betracht kommenden Eigenschaften hineinversetze und von da aus seine Intentionen nacherlebe. Die eigene Intention braucht mit der nacherlebten nicht übereinzustimmen, kann ihr sogar direkt widerstreiten. Wir haben hier eine sehr eigenartige und der Analyse

---

1) Vgl. oben § 3.

dringend bedürftige Sachlage. Wir müssen uns an dieser Stelle mit dem Hinweise darauf begnügen, daß das Nacherleben, so wenig es als ein kaltes Wissen um fremdes Erleben aufgefaßt werden darf, so wenig auch ein, wenn auch noch so mattes, volles Eigenerleben darstellt. Ich kann die Freude eines Menschen nacherleben an einer Situation, über die ich mich selbst ärgere; ich kann mich sogar im Nacherleben über die Freude des anderen ärgern, und das um so mehr, je lebendiger ich nacherlebe; von einer Eigenfreude braucht dabei aber in keiner Weise die Rede zu sein. Auch den Fall der Erlebnisnachfolge werden wir von dem Nacherleben durchaus trennen. Der Jünger, welcher nach dem Bilde des Meisters lebt, ist gewiß nicht frei in seinem Erleben; aber es ist doch eben *sein* Erleben, welches er aus der Person des Meisters schöpft. Die Erlebnisnachfolge ist ein unfreies Eigenerleben, aber sie ist ein Eigenerleben. Das Nacherleben dagegen steht jenseits des Gegensatzes von Freiheit und Unfreiheit, da es überhaupt kein Eigenerleben ist.

Es gibt ein vertretendes Tun, welches aus dem Wissen um die wirklichen oder im gegebenen Falle zu erwartenden Intentionen des Vertretenen entspringt. Aber dies Wissen liegt dem vertretenden Tun nicht in der Weise notwendig zugrunde, wie etwa das Tunwollen dem Eigenversprechen. Es können Akte im Namen eines anderen wirksam vollzogen werden, ohne in seinem Sinne vollzogen zu werden. Andererseits kann es ein Tun im Sinne des anderen geben, ohne vertretendes Tun zu sein. Wir erinnern an die Geschäftsführung ohne Auftrag, welche nach dem BGB. gewisse rechtliche Folgen nur dann hat, wenn sie im Sinne des anderen vollzogen wird.[1]

Nicht ein *Wissen* um die Intentionen des Vertretenen liegt also der Vertretung als inneres Erlebnis zugrunde, wohl aber, wie bei den früher behandelten sozialen Eigenakten, ein *Wille*. Nur kann dieser Wille nicht darauf gehen, daß die Wirkungen des Aktvollzugs in der Person des vollziehenden Subjektes, sondern daß sie in der Person des Vertretenen eintreten; daß also *diesem* eine Verbindlichkeit erwachse, wenn der Vertreter verspricht, daß *sein* Eigentum aufhöre, wenn der Vertreter seine Sache einem Dritten übereignet usf. Auch hier kann, wie in den früher behandelten Fällen des Eigenvollzugs, ein solcher Wille fehlen; es

1) BGB. § 683. Entspricht die Übernahme der Geschäftsführung dem Interesse und *dem wirklichen oder mutmaßlichen Willen des Geschäftsherrn*, so kann der Geschäftsführer wie ein Beauftragter Ersatz für seine Aufwendungen verlangen.



liegt alsdann eine Scheinvertretung vor im Gegensatze zu der echten Vertretung.

Wird ein Dank oder eine Mitteilung im Namen eines anderen vollzogen, so schließt sich an diesen Akt keine wesensgesetzliche Wirkung an, zum mindesten keine rechtlicher Art. Anders steht es bei einer ganzen Anzahl anderer sozialer Akte. Wir heben nur die rechtlich relevanten heraus. Es ist zunächst einleuchtend, daß der in Vertretung vollzogene Akt nicht dieselbe Wirkung wie der entsprechende Eigenakt zu haben vermag. Wenn ich ein Tun im Namen eines anderen verspreche, so kann mir daraus keine Verbindlichkeit erwachsen; ich habe ja nicht selbst versprochen, sondern im Namen des anderen. Aber statt dessen tritt unter bestimmten Umständen die überaus merkwürdige Wirkung ein: es wird der Fremde, in dessen Namen ich versprochen habe, verbindlich gemacht. Und ebenso ist es in anderen Fällen: ich übertrage im Namen des anderen seine Rechte, ich bürde ihm durch Übernahme in seinem Namen Verbindlichkeiten auf, ich verzichte auf seine Rechte, widerrufe seine Versprechungen usf. Überall begibt sich das Außerordentliche: es erwachsen und ändern sich und enden in der Person des anderen Rechte und Verbindlichkeiten, ohne daß er selbst es zu ahnen braucht.[1]

Natürlich treten diese Wirkungen nicht unter allen Umständen ein. Ich kann nicht ins Blaue hinein für einen anderen versprechen und ihm dadurch ohne oder gar gegen seinen Willen Verbindlichkeiten aufladen. Freilich, daß der andere diesen Willen hat, genügt ebensowenig; und davor, daß wir ohne weiteres sagen, er müsse den Willen vorher dem Vertreter gegenüber *geäußert* haben, werden wir uns nach den Erfahrungen, die wir bei der Analyse des Versprechens gemacht haben, hüten. Wir sprachen vorhin von echten und scheinbaren vertretenden Akten; wir machen jetzt den ganz andersartigen Unterschied zwischen *wirksamen* und *unwirksamen*. Unser Problem geht dahin: Was ist vorausgesetzt, damit ein sozialer Akt, der im Namen eines anderen vollzogen wird, die rechtlichen Wirkungen, welche er beim Eigenvollzuge wesensgesetzlich hat, in der Person des Vertretenen erzeugt? Eines ist

1) Wir werden die Scheidungen, die wir früher durchgeführt haben, auch hier im Auge behalten. Wenn B. dem C. im Namen des A. eine Leistung verspricht, so wird es im Sinne des Versprechens liegen, daß A. diese Leistung zu vollziehen hat. Es ist aber a priori durchaus möglich, daß B. dem C. eine eigene Leistung im Namen des A. verspricht. C. hat dann dem A. gegenüber den Anspruch, daß B. leistet.



dabei von vornherein sicher: die Person des Vertretenen kann dabei nicht unbeteiligt sein; ohne irgendein noch zu suchendes Verhalten auf ihrer Seite könnten jene Wirkungen nicht eintreten. Aber wie ist dieses Verhalten näher zu fassen? Man könnte zunächst an ein Versprechen denken, und es wird, um die Struktur des Vertretungsmechanismus ins volle Licht zu setzen, nützlich sein, die a priori gewährleisteten Wirkungen eines solchen Versprechens mit der echten Vertretung zu vergleichen. Das Versprechen könnte sowohl an den Vertreter wie an den außenstehenden Dritten gerichtet sein. Ich kann dem Vertreter versprechen, das zu tun, was er in meinem Namen etwa versprechen wird. Dann erwächst mir eine Verbindlichkeit, deren Inhalt mit dem Inhalte des späteren Versprechens identisch ist. Aber diese Verbindlichkeit erwächst nicht aus dem in Vertretung erteilten Versprechen, sondern aus meinem Eigenversprechen. Und vor allen Dingen hat sie den Vertreter zum Gegner, und nicht, wie die aus einer wirksamen Vertretung entspringende Verbindlichkeit, den Dritten. Noch schärfer tritt die Verschiedenheit hervor, wenn es sich um verfügende soziale Akte handelt. Die wirksame Übertragung des Eigentums in fremdem Namen erzeugt unmittelbar den Eigentumswechsel. Läge nur ein Versprechen des Eigentümers vor, das zu leisten, was der Vertreter in seinem Namen »äußert«, so würde daraus allenfalls eine Verbindlichkeit zur Eigentumsübertragung dem Vertreter gegenüber, nicht aber ein direkter Eigentumswechsel entspringen. Betrachten wir nun den Fall, in dem einem Dritten von mir versprochen wird, das zu leisten, was ihm eine bestimmte Person in meinem Namen verspricht, so erwächst mir daraus allerdings eine Verbindlichkeit gegenüber dem Dritten mit dem Inhalte dieses letzteren Versprechens. Insoweit scheint eine Übereinstimmung mit dem echten Vertretungsfalle vorzuliegen. Aber man darf nicht außer acht lassen, daß die Verbindlichkeit hier aus dem Versprechen erwächst, welches ich dem Dritten erteile; das Versprechen des Vertreters vermag nur dieser Verbindlichkeit den konkreten Inhalt zu verleihen, sie entspringt nicht aus dem in Vertretung vollzogenen Versprechen selbst. Entsprechend steht es bei einer Verfügung. Ich kann einem Dritten gegenüber eine mir gehörige Sache in sein Eigentum übertragen für den Fall, daß ein anderer in meinem Namen über sie verfügen sollte. Dann geht mit dem vertretenden Akte wohl mein Eigentum auf den anderen über; aber dieser Übergang entspringt aus meiner bedingten Verfügung, als deren Bedingung der vertretende Akt fungiert, nicht aus diesem Akte selbst.



So sehen wir, daß ein Versprechen niemals die Wirksamkeit vertretender Akte als solcher zu fundieren vermag. Wir müssen einen anderen, uns von früher her vertrauten Gedankengang zu Hilfe nehmen. Jede Person besitzt, wie wir wissen, als Person das rechtliche Können, durch soziale Eigenakte Rechte und Verbindlichkeiten in sich selbst zu erzeugen, zu modifizieren usf. Sie besitzt aber nicht das rechtliche Können, sie in der Person anderer zu erzeugen. Das Problem der Wirksamkeit der Vertretung lautet nun dahin, in welcher Weise eine Person zu einem solchen Können zu kommen vermag. Es gibt nur eine Person, welche es ihr verleihen kann: das ist die Person, in welcher die rechtlichen Wirkungen eintreten sollen. Wer durch seine Akte Rechte und Verbindlichkeiten in seiner Person zu erzeugen und zu modifizieren vermag, kann auch einen Akt vollziehen, der anderen diese Macht gewährt. Es handelt sich dabei natürlich um keine Übertragung – da ja der Vollzieher des Aktes nicht das mindeste von seiner Macht einbüßt –, sondern um ein rein erzeugendes Einräumen. Jenes rechtliche Können, welches in der Person als solcher wurzelt, kann von ihr gleichsam noch einmal geschaffen werden in der Person beliebiger anderer; damit ist dann das gegeben, was den vertretenden Akten ihre eigenartige Wirksamkeit verleiht. Wir bezeichnen den sozialen und fremdpersonalen Verleihungsakt als Erteilung der Vertretungsmacht oder, im Anschluß an die juristische Terminologie, als Akt der Vollmachtserteilung. Der Inhalt dieses Aktes kann sehr verschieden gefaßt sein. Es kann die Macht erteilt werden, rechtlich soziale Akte aller Art, oder nur bestimmte soziale Akte, oder nur bestimmte soziale Akte mit bestimmtem Inhalt in fremdem Namen zu vollziehen. Der Inhalt der Vollmachtserteilung beschränkt die Vertretungsmacht insofern, als alle in Vertretung vollzogenen Akte, welche als Akte oder ihrem Inhalte nach nicht im Inhalte der Vollmachtserteilung mitbegriffen sind, ohne rechtliche Wirksamkeit bleiben. Sie erzeugen dann weder Wirkungen in der Person des Vertreters – er vollzieht die Akte ja nicht im eigenen Namen –, noch in der Person des Vertretenen – er hat ja bezüglich dieser Akte kein Vertretungskönnen erteilt –.[1]

Für eine Übertragung der Vertretungsmacht gelten die Regeln, welche wir früher besprochen haben. An und für sich ist mit dem Vertretenkönnen kein Übertragenkönnen gegeben; wohl aber kann

1) Die positivrechtliche Regelung der Vertretung ohne Vertretungsmacht bleibt für die Betrachtung der hier obwaltenden wesensgesetzlichen Verhältnisse außer Betracht.



es von der einräumenden Person miteingeräumt werden. Im Gegensatz zur einfachen Rechtsübertragung kompliziert sich hier die Sachlage in merkwürdiger Weise. Neben der schlichten Vollmachts**übertragung** auf Grund eines eingeräumten Übertragenkönnens ist die davon wohl geschiedene **Einräumung** einer Vollmacht auf Grund der Vertretungsmacht denkbar. Der Inhalt einer Vertretungsmacht kann ja zweifellos so weit gehen, daß auch das Vertretungskönnen, welches die vertretene Person so vielen Personen, als sie mag, einräumen kann, in Vertretung eingeräumt zu werden vermag. Man darf den prinzipiellen Unterschied der beiden Fälle nicht übersehen. In dem ersten Fall ist ein Übertragungs- oder Einräumungskönnen vorhanden, welches den Vertreter instand setzt, im eigenen Namen die Vollmacht weiter zu übertragen oder einzuräumen. Ist das geschehen, so hat der Vertreter das dem anderen auf diese Weise eingeräumte Vertretungskönnen selbst eingebüßt. Im zweiten Falle handelt es sich nicht um ein Können, welches sich auf das Vertretungskönnen bezieht, sondern um etwas, das zu seinem Inhalte gehört: der Inhalt schließt hier die Vollmachtserteilung im Namen des Vertretenen in sich ein. Wird von dem Vertreter nunmehr Vollmacht erteilt, so geschieht das nicht mehr wie vorhin im eigenen, sondern im fremden Namen. Der Dritte ist zu dem Vertretenen, nicht wie früher zu dem Vertreter, in Rechtsbeziehung getreten. Infolgedessen wird die Stellung des Vertreters hier nicht im mindesten modifiziert. Die Verschiedenheit dieser Verhältnisse und die in ihnen gründenden Gesetzlichkeiten sind selbstverständlich a priori einsichtig ohne Bezugnahme auf positives Recht. Wenn wir aber einen positivrechtlichen Fall anführen dürfen, an dem sie sich illustrieren lassen, so werden wir am besten an den Prokuristen erinnern. Der Prokurist hat Vertretungsmacht in allen zu dem Betriebe des betreffenden Handelsgewerbes gehörigen Rechtsgeschäften. Die Prokura ist nicht übertragbar[1], d. h. der Prokurist hat nicht die rechtliche Macht, seine Vertretungsmacht einem anderen abzutreten. Er ist auch nicht zur Abtretung einzelner Bestandteile seiner Vertretungsmacht imstande; dagegen ist er durchaus befugt, in Vertretung des Prinzipals Vertretungsmacht zu erteilen, insoweit diese Erteilung zu dem Betriebe des Handelsgeschäfts gehört. So kann also der Prokurist seine Befugnis, Darlehen in Vertretung aufzunehmen, keinem anderen durch einen **Eigenakt übertragen**; wohl aber kann er **in Vertretung** des Prinzipals die gleiche Befugnis einem anderen

1) HGB. § 52 II.

einräumen. Der Unterschied, auf den es uns ankommt, tritt hier vollkommen klar zutage.

Die Vollmachtserteilung, von der wir bisher geredet haben, kann ihrem Wesen nach isoliert auftreten, wird aber, wo sie sich empirisch realisiert, regelmäßig mit andersartigen Akten eng verknüpft sein. Es ist wichtig, hier begrifflich auf das strengste zu unterscheiden. Der Vertretene pflegt nicht einfach Vollmacht zu gewissen Rechtshandlungen zu geben, sondern wird in der Regel Informationen dazu geben, nach welchen in bestimmten Fällen gehandelt werden soll. Diese Informationen fundieren unmittelbar das Wissen des Vertreters um den Willen des Vertretenen; sie ermöglichen ihm, in dessen Sinne zu handeln. Insofern aber ein solches Handeln, wie wir wissen, der Vertretung nicht wesentlich ist, kann er von den Informationen abweichen, ohne daß deshalb das durch die Vollmachtserteilung ihm verliehene Können irgendwie eingeschränkt würde, ja ohne daß irgendwelche rechtlichen Folgen überhaupt einzutreten brauchen.

Rechtlich bedeutsam wird die Abweichung von der Information nur dann sein, wenn eine Verbindlichkeit des Vertreters dahin ging, sie einzuhalten; eine solche Verbindlichkeit entspringt aus der schlichten Information an und für sich noch nicht. Seit Labands Untersuchungen[1] ist die Scheidung zwischen Vollmacht und »Mandat« in der Jurisprudenz allgemein anerkannt. Diese Scheidung hat ihr vollständiges Korrelat in unserer apriorischen Sphäre; es läßt sich hier das Mandat sowohl von der bloßen Information, als auch von der Vollmachtserteilung abtrennen. Es ist dem Mandat zunächst wesentlich, daß aus ihm Ansprüche und Verbindlichkeiten entspringen. Wenn A. dem B. beispielsweise den Auftrag erteilt, eine Sache für ihn zu verkaufen, und B. den Auftrag annimmt, so entspringt aus dieser Annahme — welche sich materialiter als ein Versprechen darstellt — ein Anspruch des A. und eine Verbindlichkeit des B. Es bedarf keiner näheren Ausführung, daß hier weit mehr vorliegt, als bei einer bloßen, zu nichts verbindlich machenden Information des B. durch A. Aber auch die Verschiedenheit von Vollmachtserteilung und Mandatserteilung drängt sich deutlich auf. Die Vollmachtserteilung verleiht ein rechtliches Können, die Erteilung eines Auftrages nicht; auch dann nicht, wenn er angenommen wird. Aus dem angenommenen Auftrag entspringt ein Anspruch und eine Verbindlichkeit, aus der Vollmachtserteilung, auch wenn sie vom Gegner

---

1) Ztschr. f. Handelsrecht, Bd. 10, S. 203ff.

akzeptiert wird, niemals. Daß Mandat und Vollmacht oft zusammentreten, daß es in praxi zweifelhaft werden kann, ob das eine oder das andere oder auch beides vorliegt, ändert an der begrifflichen Verschiedenheit nicht das mindeste. Zudem können sie auch sehr wohl getrennt auftreten. Es gründet keineswegs im Wesen der Vollmachtserteilung, existentialiter mit einer Auftragserteilung, geschweige denn mit einer Auftragsannahme verknüpft zu sein. Und es gibt zahlreiche Aufträge, in denen der Beauftragte mit keinerlei Vertretungsmacht ausgerüstet ist.

Wichtiger noch als die begriffliche Verschiedenheit und die existentiale Trennungsmöglichkeit erscheint in der apriorischen Rechtslehre der Satz, daß auch bei einer Koexistenz beider Gebilde sie sich in keiner Weise beeinflussen können. Die aus einem angenommenen Mandate entspringende Verbindlichkeit zu einem rechtlichen Tun erzeugt als Verbindlichkeit in keiner Weise ein auf denselben Inhalt bezügliches Vertretenkönnen. Und umgekehrt wird eine etwa vorhandene Macht, gewisse soziale Akte in Vertretung zu vollziehen, durch die aus einem Auftrage entspringende Verbindlichkeit den Inhalt des Könnens zu unterlassen, in keiner Weise berührt. Es ist ja klar: Habe ich aus dem Mandate die Verpflichtung, eine Sache »für« jemand zu kaufen oder sie »im Namen« von jemand zu kaufen, so ist mit dieser Verbindlichkeit als Verbindlichkeit noch kein dahingehendes Vertretenkönnen notwendig verbunden. Sein Vorhandensein setzt eine eigene Verleihung voraus; das gilt nicht nur dann, wenn mir das Mandat von einem beliebigen Dritten erteilt ist, sondern auch dann, wenn die Verbindlichkeit demjenigen gegenüber besteht, in dessen Namen gekauft werden soll. Nur wird man in dem zweiten Falle sagen können, daß in der Erteilung des Mandats sinngemäß zugleich die Verleihung der Vertretungsmacht mitenthalten sein wird. Es ist ferner klar: Ist mir die Macht verliehen, im Namen eines anderen eine Sache zu kaufen, und erwächst mir später aus dem angenommenen Auftrag, es nur bis zu einem gewissen Preise zu tun, die Verbindlichkeit, einen Kauf zu höherem Preise zu unterlassen, so vermag diese Verbindlichkeit das rechtliche Können, welches sich auf ein Kaufen schlechthin bezieht, nicht zu tangieren. Ein Kauf zu höherem Preise stellt sich als eine Verbindlichkeitsverletzung dar, zugleich aber als Ausübung eines rechtlichen Könnens. Wir sind hier auf zwei Sätze gestoßen, welche für die apriorische Rechtslehre sowohl, als für das positive Recht von einer über die Sphäre der Vertretung weit hinausreichenden fundamentalen Bedeutung sind – mögen sie auch in keinem Gesetzbuche der

Welt kodifiziert sein: Mit der Verbindlichkeit, einen sozialen Akt mit unmittelbarer rechtlicher Wirksamkeit zu vollziehen, ist kein auf denselben Inhalt gerichtetes rechtliches Können notwendig mitgegeben. Und: Durch die Verbindlichkeit, einen sozialen Akt mit unmittelbarer rechtlicher Wirksamkeit zu unterlassen, erfährt ein auf denselben Inhalt gerichtetes rechtliches Können keine Aufhebung oder Beschränkung. Die Verbindlichkeit zum Widerruf eines Versprechens verschafft mir keine Widerrufsmacht. Die Verbindlichkeit, von einem Verzichtenkönnen auf ein Recht keinen Gebrauch zu machen, läßt dieses Können unberührt.

Es kann bei einer Vertretungsmacht bestimmten Umfanges jeder Schritt des Vertreters durch genaueste Informationen geregelt sein; es kann durch genaueste Aufträge jeder Schritt des Vertreters zum Inhalt einer Verbindlichkeit gemacht sein. Der Vertreter bleibt hier durchaus Vertreter. Er wird dadurch, daß ihm sein Weg auf das genaueste vorgeschrieben ist, nicht zum Boten degradiert. Er wird es aber auch dann nicht, wenn der Inhalt seiner Vertretungsmacht auf das äußerste eingeschränkt ist. Wer lediglich die Macht hat, einen einzigen sozialen Akt bestimmten Inhaltes, etwa den Widerruf eines bestimmten Versprechens, im Namen eines anderen zu vollziehen, ist als Inhaber dieser Macht Vertreter. Der Bote dagegen ist als solcher nicht Vollzieher eines rechtlich-sozialen Aktes, sondern er steht in dessen Dienste. Er hat dafür zu sorgen, daß die Kundgabefunktion des sozialen Aktes sich erfüllt, daß der Adressat seiner inne wird. Er hat den sozialen Akt zur Erscheinung zu bringen, die physische Grundlage herzustellen, durch die der Adressat von ihm Kenntnis erhält. In Erfüllung dieser Aufgabe mag er selbst soziale Akte vollziehen. Diese Akte aber — ein Akt der Mitteilung etwa — dürfen nicht mit dem prinzipalen Akte verwechselt werden, in dessen Dienste sie stehen. Dem Vertreter ist es wesentlich, soziale Akte im Namen eines anderen zu vollziehen ohne jede Bezugnahme auf einen vorangehenden sozialen Akt; bei dem Boten dagegen ist eine solche Bezugnahme notwendig, während er selbst keinen sozialen Akt zu vollziehen braucht. Daß es nicht die Freiheit in der Auswahl rechtlich-sozialer Akte ist, was den Vertreter als solchen kennzeichnet, haben wir gesehen. Aber auch darin scheint uns das entscheidende Merkmal nicht zu suchen zu sein, daß der Stellvertreter »den Geschäftsschluß durch seine Entschlüsse bestimmt«, der Bote dagegen (und der

Gehilfe überhaupt) nicht.[1] Der Bote, dessen Entscheidung es überlassen wird, den Brief, in welchem sich ein an einen Dritten adressierter sozialer Akt verkörpert, abzuliefern oder nicht, wird dadurch nicht zum Vertreter. Insofern er den von einem anderen vollzogenen Akt einem Dritten zur Erscheinung zu bringen hat, fungiert er als Bote, mag auch dies Tun seinem Gutdünken unterstellt und damit der »Geschäftsschluß durch seine Entschlüsse bestimmt« sein.

Die Wirkung eines rechtlich-sozialen Aktes tritt, gleichgültig ob er von einem Vertreter in fremdem Namen vollzogen oder von einem Boten ausgerichtet wird, in einem und demselben Moment ein: mit dem Innewerden des Aktes durch den Dritten. Das darf uns aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß in dem zweiten Fall Aktvollzug und Wirksamkeit zeitlich auseinanderfallen, in dem ersten Falle dagegen zeitlich aneinandergrenzen. Der Vertreter vollzieht, der Bote überbringt ein schon Vollzogenes. Das kann sich überall da als bedeutsam erweisen, wo das positive Recht irgendeine Wirkung von dem Vorhandensein eines Aktvollzugs abhängig macht. Man denke an BGB. § 149.[2] Diese Bestimmung trifft auf alle Fälle der verspäteten Überbringung einer Botschaft zu, nicht aber auf die verspätete Ausführung einer Vertretungshandlung. Richtet mir der Diener der Gegenpartei die Annahme meines Antrages ersichtlich verspätet aus, so muß ich ihr unverzüglich die Verspätung anzeigen; nimmt der Vertreter der Gegenpartei die Annahme ersichtlich viel später vor, als ihm aufgetragen war, so besteht eine solche Verbindlichkeit auf meiner Seite nicht.

Wir haben bisher von vertretenden Akten gesprochen und von einer Vertretungsmacht, die sich darin äußert, daß rechtlich-soziale Akte mit unmittelbarer Wirksamkeit für andere vollzogen werden können. Darauf nun beschränkt sich die Vertretung nicht.

Vom Vollzug der Akte unterscheiden wir ihr Vernommenwerden durch den Adressaten, welches erst die Wirkung des Aktes entstehen läßt. Auch hier nun gibt es eine Vertretung, insofern wir diesen Begriff auf jedes, sei es aktive, sei es passive Verhalten des Subjektes ausdehnen dürfen, welches seine unmittelbare und wesens-

---

1) Dernburg, Pandekten 7, Bd. I, S. 272 ff.

2) Ist eine dem Antragenden verspätet zugegangene Annahmeerklärung dergestalt abgesendet worden, daß sie bei regelmäßiger Beförderung ihm rechtzeitig zugegangen sein würde, und mußte der Antragende dies erkennen, so hat er die Verspätung dem Annehmenden unverzüglich nach dem Empfange der Erklärung anzuzeigen, sofern es nicht schon vorher geschehen ist. Verzögert er die Absendung der Anzeige, so gilt die Annahme als nicht verspätet



gesetzliche rechtliche Wirkung nicht wie gewöhnlich in der Person des sich Verhaltenden selbst, sondern in der eines anderen erzeugt. Es kann B. das Versprechen des A. vernehmen; den Anspruch aber erwirbt nicht er, sondern ein Dritter C. Voraussetzung dafür ist zunächst, daß A. nicht dem B. als solchem verspricht, sondern dem B »an Stelle« des oder »für« den C.; B. fungiert hier dem sozialen Akte gegenüber als Adressaten-Repräsentant. Wir müssen diesen Fall genau unterscheiden von dem ganz anderen, wenn A. dem B. verspricht, dem C. etwas zu leisten. Dann wird dem B. als Selbstadressaten versprochen, und B. ist es auch, welchem aus dem Versprechen der Anspruch zusteht, daß an C. geleistet werde. In unserem Falle entsteht überhaupt kein Anspruch des B., wohl aber ein solcher des C.

B. vollzieht nicht wie bei der früher besprochenen Vertretung soziale Akte. Er »äußert« sich nicht, wendet sich nicht an einen anderen. Er vollzieht auch kein inneres Tun; er v e r n i m m t nur. Wohl kann es eine Aktivität auch bei diesem Vernehmen geben: ein Hinhören, Aufmerken usf. Aber diese Akte mögen dem Vernehmen vorausgehen, identisch mit ihm sind sie niemals. Zudem ist auch dieses Vorausgehen durchaus unwesentlich. Es gibt auch ein Vernehmen »ohne Willen« und »wider Willen«, ein Eindringen von außen ohne die mindeste Aktivität, ja sogar bei innerer Resistenz des Subjektes. Auch in solchen Fällen tritt jene Wirkung ein, von der wir sprachen. Während es sich früher um eine wesentlich aktive Vertretung handelte, kann man hier von einer passiven reden. Die prinzipielle Verschiedenheit beider Vertretungsarten reicht außerordentlich weit. Die aktive Vertretung realisiert sich, wie wir wissen, in einem deskriptiv ganz eigenartig modifizierten Aktvollzuge, während eine solche Modifikation bei dem Verhalten der Gegenpartei fehlt. Umgekehrt unterscheidet sich das »vernehmende« Verhalten des passiven Vertreters in nichts von dem gewöhnlichen Innewerden sozialer Akte, während hier das Verhalten der Gegenpartei eine eigenartige Modifikation aufweist: der Akt, den sie – im eigenen Namen – vollzieht, wendet sich zwar zunächst an den Vertreter, gilt aber »letzten Endes« und »eigentlich« der durch ihn vertretenen Person. Wie wir bei den vertretenden Akten die vollziehende Person unterscheiden von der Person, welche im Vollzug als der eigentliche Adressant hingestellt wird, so haben wir hier die Unterscheidung zu machen zwischen der Person, an die der Vollzieher des Aktes sich wendet (dem Adressat-Repräsentanten), und der, auf welche im Vollzuge als auf den eigentlichen Adressaten hingezielt wird.



Da sich in dieser Weise die Eigenart der passiven Vertretung auf das eigentlich vertretende Vernehmen und den vernommenen Akt der Gegenpartei verteilt, müssen wir alles das, was wir bei der aktiven Vertretung an dem *einen*, in fremdem Namen vollzogenen Akte heraussheben konnten, hier an zwei verschiedenen Stellen aufsuchen. Dem sozialen Akte der Gegenpartei liegt als internes Erlebnis der Wille zugrunde, daß die Wirkung des Aktes, eines Versprechens etwa, das einem anderen »für« einen Dritten erteilt wird, in der Person dieses Dritten — und nicht etwa in der Person des anderen — eintrete. Fehlt dieser Wille, so haben wir es mit einem Scheinakte in unserem üblichen Sinne zu tun. Dagegen fehlt es hier bei dem eigentlich vertretenden Verhalten an einem notwendig zugrunde liegenden internen Erlebnisse; nur soziale Akte setzen ja ein solches Erlebnis wesensgesetzlich voraus. Die Person, an welche ein Versprechen »für« einen anderen gerichtet wird, braucht weder vernehmen zu wollen, noch bedarf es eines Wollens, dahingehend, daß die Wirkung in der Person des anderen eintritt. Diese Wirkung tritt ja sogar gegen ihren Willen ein, wenn nur die übrigen Voraussetzungen einer wirksamen Vertretung erfüllt sind.

Auch hier ist es ein fremdpersonal-sozialer Akt des Einräumens, welcher die Wirksamkeit der Vertretung fundiert. Zweierlei wird durch ihn gesetzt: ein rechtliches *Können* und etwas, das wir besser als eine rechtliche *Fähigkeit* bezeichnen werden. Merkwürdig ist es, daß hier das rechtliche Können in anderen Personen als in der des Adressaten der Einräumung erzeugt wird. Wenn A. dem B. passive Vertretungsmacht erteilt, so besitzt nun infolgedessen eine beliebige Person C. die Macht, durch Akte, in denen sie sich »für« A. an B. wendet, in dessen Person rechtliche Wirkungen zu erzeugen. Bei dem Vertreter dagegen werden wir von einem Können nicht reden, da es sich bei ihm nicht um die Möglichkeit handelt, ein *Tun* mit rechtlicher Wirksamkeit vorzunehmen. Wir werden lieber von einer Fähigkeit reden, die sich darin dokumentiert, daß mit dem Vernehmen sozialer Akte durch ihn die rechtlichen Wirkungen in der Person des Vertretenen eintreten.

Die Möglichkeit der Einräumung einer passiven Vertretungsmacht ist nicht weiter problematisch. Wie wir die Fähigkeit besitzen, durch das Vernehmen sozialer Akte rechtliche Wirkungen in der eigenen Person eintreten zu lassen, so können wir solche Fähigkeiten fremden Personen verleihen und damit zugleich an beliebige weitere Personen die rechtliche Macht, durch die Adressierung sozialer Akte an die so befähigten Personen die rechtlichen Wirkungen direkt in uns zu

erzeugen. Von der Übertragung der passiven Vertretungsmacht gilt im wesentlichen das bei der aktiven Vertretungsmacht Angeführte. Nur zwei Punkte verdienen besonders herausgehoben zu werden. Die eine Möglichkeit, welche wir bei der aktiven Vertretung erörterten, ist hier ausgeschlossen. Der bloß passive Vertreter einer Person kann niemals in Ausübung seiner Vertretung andere zu Vertretern dieser Person machen. Ihm fehlt ja jede Macht, durch Akte im Namen des Vertretenen Wirkungen in dessen Person zu erzeugen, so wie es bei der vertretungsweisen Einräumung passiver Vertretungsfähigkeit der Fall sein müßte. Und ferner: während eine Übertragung der passiven Vertretungsmacht auf Grund eines eigens eingeräumten Übertragen-Könnens möglich ist, kann von einer Übertragung des Könnens der Gegenpartei nicht die Rede sein. Dies Können ist ja rein akzessorischer Natur. Es ist ganz und gar abhängig von der passiven Vertretungsfähigkeit, auf Grund deren es erst, als Reflexwirkung gleichsam, einem mehr oder minder großen Umkreis von Personen erwächst. Eine Übertragung dieses reflektorischen Könnens, womöglich gar bei Konstanz der passiven Vertretungsmacht, wäre also gänzlich sinnlos.[1]

Die Erteilung der passiven Vertretungsmacht hat, wie jede Vollmachtserteilung, einen bestimmten, beliebig variablen Inhalt. Sie kann beispielsweise beschränkt sein auf das Vernehmen bestimmt gearteter sozialer Akte. Es steht auch a priori nichts im Wege, sie auf die sozialen Akte bestimmter Personen zu beschränken. Demzufolge beschränkt sich dann auch der Inhalt und der Umkreis der Inhaber des zur passiven Vertretungsmacht reflektorischen Könnens.

Informationen und Aufträge, die, wie bei der aktiven Vertretung, das vertretende Verhalten zu lenken und zu normieren haben, sind bei der passiven Vertretung naturgemäß ausgeschlossen. Es können allenfalls solche in Frage stehen, welche ein das vertretende Verhalten vorbereitendes Tun, nicht aber dieses selbst regeln. So kann der passive Vertreter verbindlich sein, durch bestimmte Handlungen soziale Akte der Gegenpartei herbeizuführen oder ihr Vernehmen durch eigenes Tun zu ermöglichen. Das Vernehmen selbst aber ist kein Tun; der Vertretungsmechanismus wirkt hier gleichsam von selbst, auch der Vertreter selbst kann sich dem nicht entziehen.

Vertretung und Botschaft sind auch hier auf das strengste zu unterscheiden. Zwar trifft es hier nicht zu, daß der Vertreter im

1) Man sieht hier, daß auch der Iheringsche Begriff der rechtlichen Reflexwirkung seine letzte Klärung in der apriorischen Sphäre erfahren kann. Wir müssen uns mit diesem Hinweise begnügen.



Gegensatze zum Boten notwendig einen sozialen Akt vollziehen muß Wohl aber steht auch hier der Bote im Dienste eines sozialen Aktes, dessen Kundgabefunktion er dadurch zu erfüllen hat, daß er ihn zur äußeren Erscheinung bringt. Das Verhalten des Boten und des Vertreters können zunächst durchaus gleich sein: beide können einen sozialen Akt schlicht vernehmen. Gerade hier aber wird der Gegensatz sehr deutlich. Während die Botenfunktion mit dem Vernehmen erst beginnt und in der Ermöglichung der Vernehmung durch den Aktadressaten auslaufen soll, ist die Vertreterfunktion hier schon zu Ende. Die Wirkung des sozialen Aktes tritt mit dem Vernehmen des Vertreters ein. Im anderen Falle aber kann von dieser Wirkung erst die Rede sein, wenn der vernehmende Bote den Botschaftsempfänger hat vernehmen lassen.

Eine aktive oder passive Vertretungsmacht erwächst gemäß unseren Ausführungen durch einen fremdpersonalen und sozialen Akt der Einräumung, welcher an den künftigen Vertreter adressiert ist. Vergleichen wir diesen Satz mit juristischen Theorien, so scheinen wir nur teilweise Übereinstimmung zu finden. Einige Juristen zwar — wir nennen insbesondere Laband — kommen zu demselben oder einem ähnlichen Resultat.[1] Nach anderen Theorien soll die Vollmachtserklärung an jeden Beliebigen gehen können, oder nur an den Dritten, welchem der Vertreter gegenübertritt, oder sowohl an den Dritten als auch an den zu Bevollmächtigenden.[2] Es scheint uns im Interesse der Reinheit der apriorischen Rechtsbetrachtung, wie auch im Interesse einer klaren Einsicht in den Sinn dieser Theorien, der Nachweis von der größten Wichtigkeit zu sein, daß wirkliche Widersprüche mit unserer Auffassung hier nicht vorliegen, daß die Sätze der apriorischen Rechtslehre vielmehr eine ganz andere wissenschaftstheoretische Bedeutung haben, als die verschiedenartigen Konstruktionen, die wir bei Juristen finden. Heben wir speziell die Ansicht heraus, welche Lenel vertritt: daß die Vollmachtserteilung nur dem Dritten gegenüber geschehen kann, welcher dem Vertreter gegenübersteht.[3] Dieser Satz ist, als Wesensgesetz aufgefaßt, zweifellos falsch. Es ist zunächst nicht einzusehen, wie eine Person A. einer Person B. ein rechtliches Können verschaffen sollte durch einen sozialen Akt, der an eine dritte Person C. adressiert ist.

1) Daß Laband (a. a. O. S. 208) in der Vollmachtserteilung einen Vertrag, nicht eine einseitige »Erklärung« sieht, ist hier für uns nicht von Belang.

2) Vgl. die Literaturangaben bei Lenel, »Stellvertretung und Vollmacht«, Iherings Jahrbücher, Bd. 36, S. 14.

3) a. a. O. S. 14 ff.

Aber selbst wenn es einen solchen Akt gäbe, wenn also etwa aus der Erklärung an Dritte: »Ich erteile hiermit dem B. Vollmacht dem C. gegenüber«, wesenhaft ein Vertretenkönnen des B. erwüchse, so müßte eine solche Erklärung an jeden beliebigen Dritten und nicht, wie die Theorie will, nur an den Vollmachtsgegner C. allein wirksam gerichtet werden können. Vor allem aber könnte dadurch niemals die Möglichkeit ausgeschlossen werden, durch einen schlichten Akt der Einräumung dem B. direkt Vollmacht zu erteilen. Diese Möglichkeit ist zweifellos wesensgesetzlich gewährleistet. Insoweit also jene Theorie das alles bestreiten wollte, wäre sie falsch. Aber es fragt sich, ob sie es ihrem wohlverstandenen Sinne nach überhaupt bestreiten will. Die Tatsache der Bestimmungsfreiheit des positiven Rechtes haben wir nie geleugnet, wenn wir auch in dieser Tatsache ein schwieriges — später zu erörterndes — Problem sehen. Ebenso wie das positive Recht imstande ist, aktive und passive Vertretungsmacht Personen zuzusprechen, denen sie durch keinerlei soziale Akte der Vertretenen eingeräumt ist — man denke an die mannigfachen Formen der »gesetzlichen« Vertretung —, so kann es auch, wenn Zweckmäßigkeitsgründe dafür sprechen, den zu vollziehenden Akten einen beliebigen Inhalt und eine beliebige personale Adressierung geben. Es ist demgemäß sehr wohl ein positives Recht denkbar, welches ein Vertretenkönnen nur durch einen an den Vollmachtsgegner gerichteten Akt, niemals aber durch ein direkt an den künftigen Vertreter gerichtetes Einräumen entstehen läßt — es würde dadurch z. B. vermieden werden, daß die Verkehrssicherheit durch Zweifel des Dritten an dem Bestehen der Vertretungsmacht leidet. Eine juristische Theorie, welche für ein solches positives Recht die Lenelsche These verträte, wäre natürlich durchaus richtig, ohne mit den von uns aufgewiesenen Wesensgesetzen irgendwie in Widerspruch zu geraten. Aber noch weiter: Jene These läßt sich auch — unabhängig von jedem positiven Rechte — ganz allgemein aufstellen als Postulat für jedes künftige Recht. Daß nur durch Äußerung gegenüber dem Vollmachtsgegner Vollmacht erteilt werden kann, wäre dann ein »richtiger« Satz, insofern er den Bedürfnissen des Verkehrs und jeder für das positive Recht in Frage kommenden Zweckmäßigkeit überhaupt Rechnung trüge. In diesem Sinne wohl spricht Lenel davon, daß die Konsequenzen seiner Auffassung »in Zweifelsfällen allein zu unser Rechtsgefühl befriedigenden Entscheidungen führen«. Die Entscheidung, ob seine Theorie für unser positives Recht oder ein früher geltendes positives Recht zutrifft, und weiterhin, ob sie als ein rechtspolitischer Grundsatz für jedes künftige

positive Recht sich empfiehlt, steht uns natürlich nicht zu. Mit allem Nachdruck aber müssen wir darauf dringen, diese Fragen von den wesensgesetzlichen Forschungen der apriorischen Rechtslehre zu trennen.

Wir haben hier einen Gegensatz, der die gesamte Rechtswelt durchzieht. So wird die Frage, in welchem Augenblicke ein sozialer Akt wirksam ist, ob dann, wenn er verlautbart ist, oder wenn seine physische Verkörperung an den Gegner abgesendet ist, oder wenn sie in den weiteren oder engeren Umkreis seiner Person gelangt, oder erst wenn sie von ihm vernommen ist, von der Äußerungs-, Übermittlungs-, Empfangs- und Vernehmungstheorie verschieden beantwortet. Alle diese Theorien haben in reinen Zweckmäßigkeitserwägungen ihr Fundament, und solche Erwägungen sind es auch, die gerade der Empfangstheorie Eingang in das Recht des deutschen BGB. verschafft haben. Stellen wir die Frage nach dem hier obwaltenden Wesensverhältnis, so kann kein Zweifel sein, daß die Wirkung sozialer Akte stets erst dann eintritt, wenn ich ihrer inne werde. Daß hier eine »Vernehmungstheorie« allein haltbar ist, schließt ihre teleologische Unrichtigkeit als positive Rechtstheorie nicht aus. Die strengste Trennung beider Problemgebiete liegt in ihrem beiderseitigen Interesse. Immer wieder finden wir, daß gegen positive Rechtstheorien der Einwand »begrifflicher Unmöglichkeit« im Sinne wesenhafter Unverträglichkeit gemacht wird. Und doch ist der Einwand in dieser Sphäre prinzipiell fehl am Ort. Während sich die apriorische Rechtslehre in das Wesen rechtlicher Gebilde vertiefen und die in ihnen gründenden strengen Gesetzmäßigkeiten herausheben muß, besteht ihnen gegenüber eine absolute Unabhängigkeit bei jeder Theorie, die kein wesenhaftes Sein erforscht, sondern den Inhalt zweckmäßiger Normen. Haben wir früher betont, wie belanglos Einwände, welche sich auf die »begriffliche Unmöglichkeit« im Sinne der Unverträglichkeit mit gewissen, jeweils aufgestellten Definitionen stützen, für positive Rechtswissenschaft und apriorische Rechtslehre sind, so erwächst uns hier die Einsicht in die Belanglosigkeit wesenhafter Unverträglichkeiten für die positive Rechtswissenschaft. Freilich müssen wir auch umgekehrt darauf dringen, die Reinheit apriorischer Seinserkenntnis nicht durch Hineinmengung rechtspolitischer Gesichtspunkte zu trüben. Insbesondere entbehrt es jeden berechtigten Sinnes, irgendwelche abweichenden Grundsätze, welche sich in der Entwickelung des positiven Rechtes herausgebildet haben, als angebliche Widerlegungen unmittelbar einsichtiger Wesenszusammenhänge ins Feld zu führen.

Die soeben entwickelten Gesichtspunkte müssen auch auf die viel verhandelte Frage nach der Konstruktion der Vertretung als solcher Anwendung finden. Fragt man etwa darnach, wer bei der aktiven Vertretung Kontrahent ist, der Vertreter oder der Vertretene, so wird zunächst die apriorische Rechtslehre darauf Auskunft geben dürfen. Sie wird in rein phänomenologischer Analyse die Scheidungen herausstellen, von denen wir gesprochen haben; sie wird dem Eigenakte gegenüberstellen den Akt, der in fremdem Namen vollzogen wird, und dem Adressanten des Eigenaktes einerseits den repräsentierenden Vollzieher und andererseits den repräsentierten Adressanten des vertretenden Aktes; sie wird demgemäß hier unterscheiden zwischen einem repräsentierenden Kontrahenten und dem eigentlichen Kontrahenten, auf den im Akte des Repräsentanten hingewiesen wird, und in dessen Person unmittelbar und direkt die Wirkungen dieser Akte eintreten; und sie wird schließlich die Gesetzmäßigkeiten entwickeln, welche in diesen eigenartigen rechtlichen Kategorien gründen. Auch auf die Frage, wessen Wille maßgebend sei für die in Vertretung vollzogenen Akte, wird zunächst die apriorische Rechtslehre zu antworten haben. Sie wird hinweisen auf den allgemeinen Unterschied zwischen dem bestimmt-unmittelbaren und dem unbestimmt-mittelbaren Wollen, wie er etwa in die Erscheinung tritt, wenn ein Mensch einen bestimmten Erfolg will und konsequenterweise zugleich alles billigt, und in diesem Sinne mitwill, was aus dem Erfolge resultieren wird (ohne es im Einzelnen bereits zu kennen). So ist das rechtliche Können des Vertreters vom Vertretenen unmittelbar und bestimmt gewollt; die rechtlichen Wirkungen dagegen, welche durch die Ausübung dieses Könnens in seiner Person eintreten, können in jener ganz anderen, unbestimmten und mittelbaren Weise mitgewollt sein. Zugleich sind diese Wirkungen freilich auch unmittelbar und direkt gewollt, nun aber nicht von dem Vertretenen, sondern von dem Vertreter. Der apriorischen Rechtslehre liegt es ob, nach weiteren wesenhaften Zusammenhängen zu forschen, welche etwa in diesen Kategorien gründen. Gleichsam in eine ganz andere Welt aber kommen wir, wenn die Frage aufgeworfen wird, welche Normierungen hier in Rücksicht auf Zweckmäßigkeit und Gerechtigkeit durch das positive Recht getroffen werden sollen. Hier können wir zu direkt entgegengesetzten Resultaten gelangen. Handelt z. B. der Vertreter B. nach Anweisungen des Vertretenen A., so ist es wesensgesetzlich zweifellos, daß die Wirkung der vertretenden Handlung einzig und allein aus dem sozialen Akt entspringt, den B. vollzieht, und daß die Anweisungen des A. hierfür ohne jede Be-

deutung sind. Hat nun aber A. gewisse Umstände gekannt, welche B. nicht kannte, deren Kenntnis aber die Wirkung des von ihm vollzogenen sozialen Aktes beeinflußt hätte, so kann es als ein Gebot der Gerechtigkeit erscheinen, daß dem wissenden A. die Unkenntnis des B. nicht zugute kommt; das positive Recht kann dann eine entsprechende Bestimmung treffen (vgl. BGB. § 166 II). Hier eröffnet sich abermals die Möglichkeit zu positiv rechtlichen Theorien der Vertretung, welche von den Gesetzlichkeiten der apriorischen Rechtslehre und von allen dort maßgebenden Notwendigkeiten und Unmöglichkeiten durchaus unabhängig sind. Freilich geht die juristische Forschung hier noch weiter: sie beschränkt sich nicht darauf, den Inhalt der Normierungen eines positiven Rechtes oder der Normierungen »richtiger« positiver Rechte schlicht darzulegen und teleologisch zu begründen, sondern sie versucht, durch konstruktive Theorien diese Normierungen »verständlich zu machen« und zu »erklären«. Bestimmungen über Vertretung werden daraus »abgeleitet«, daß der Vertretene juristisch in die Stelle des Vertreters hineingedacht wird[1], oder daß »als Willenserklärung des Vertretenen gedacht werde nicht die Willenserklärung des Vertreters, sondern eine Willenserklärung, wie die des Vertreters ...., ein Stück Seelenleben von gleicher Beschaffenheit, wie dasjenige, welches sich in dem Vertreter vollzog, als er die Willenserklärung abgab«[2] u. dgl. Zum Teil entspringen solche Theorien aus dem Bestreben, das Wesen der Vertretung zu verstehen; ihre mitunter etwas sonderbare Gestaltung gründet dann, wie wir schon ausgeführt haben, in der mangelnden Einsicht in das Wesen sozialer Akte. Die Erfüllung dieser Tendenzen wird die apriorische Rechtslehre zu leisten haben. Soweit aber jene Theorien etwas ganz anderes erreichen wollen, soweit sie beabsichtigen, die unter teleologischen Gesichtspunkten erfolgte positivrechtliche Gestaltung der Institute, gleich als ob es sich hier um begründbare Seinsgesetze handelte, aus Konstruktionen und mehr oder minder anschaulichen Bildern »abzuleiten«, wird man ihrem wissenschaftlichen Wert erhebliche Zweifel entgegensetzen müssen.[3] Wir wenigstens möchten uns darauf beschränken, in dieser Problemsphäre nur die zwei Forschungswege anzuerkennen, von deren prinzipieller Trennung wir eine Klärung und Erweiterung der rechtlichen Erkenntnis erhoffen: die Aufstellung und teleologische Begründung all-

1) Vgl. etwa Hellmann, »Die Stellvertretung in Rechtsgeschäften«.

2) Windscheid, Pandekten [8], I, S. 302 f.

3) Daß es daneben noch eine ganz andere — wohlberechtigte — Art positivrechtlicher Konstruktionen gibt, soll natürlich nicht bestritten werden.



gemeiner, nach wirtschaftlichen und anderen Verhältnissen veränderlicher positivrechtlicher Bestimmungssätze, und die Erforschung der ewigen Seinsgesetze, welche in den reinen rechtlichen Grundbegriffen gründen.

3. Kapitel.

Die apriorische Rechtslehre und das positive Recht.

§ 8. Bestimmungen und Bestimmungssätze. Wir haben gesagt, daß nur Personen Inhaber von Rechten und Verbindlichkeiten sein können. Eine Stiftung oder gar eine Vermögensmasse ist gewiß keine Person; und doch kann sie gemäß positiver Rechtssatzung Träger von Rechten und Verbindlichkeiten sein. Wir haben gesagt, daß, wer Versprechen vollziehen kann, eben damit Verbindlichkeiten auf sich lädt. Wer ein Alter von 20 Jahren hat, kann gewiß Versprechungen aller Art vollziehen, und doch erwächst ihm aus ihnen nicht ohne weiteres eine vollgültige positivrechtliche Verbindlichkeit. In jedem Versprechen gründen – so haben wir gesagt – Anspruch und Verbindlichkeit; sie erwachsen, wenn der Adressat, in dessen Person der Anspruch allein entstehen kann, das Versprechen vernommen hat. In jedem Punkte scheint dem das positive Recht zu widersprechen.[1] Ein vernommenes Versprechen, ein Darlehensversprechen z. B., begründet in der Regel keinen Anspruch, wenn es nicht in einem besonderen sozialen Akt angenommen ist; andere Versprechungen, z. B. das mündliche Versprechen, ein Haus zu verschenken, begründen, auch wenn sie angenommen sind, keinen Anspruch; auf der anderen Seite können Verpflichtungen entstehen, bevor das Versprechen überhaupt auch nur vernommen ist, so nach der Auffassung mancher Juristen bei der Auslobung[2]; und es kann ein Versprechen, welches ich einer Person erteile, mich einer dritten Person gegenüber verbindlich machen, so bei den Versprechungen zugunsten Dritter. Wir stellten es ferner als ein Wesensgesetz auf, daß ein Anspruch nicht ohne weiteres zediert werden kann, daß niemand das Eigentum an einer Sache verschaffen kann, welche ihm nicht gehört, daß ein Pfandrecht an eigener Sache unmöglich ist. Das positive Recht dagegen lehrt uns: Ansprüche können in der Regel ohne weiteres durch ihren Inhaber übertragen werden, der Gutgläubige erwirbt das Eigentum an einer beweglichen Sache,

1) Zur Exemplifizierung nehmen wir in diesen und den folgenden Ausführungen zumeist das heute im Deutschen Reiche geltende bürgerliche Recht.

2) Vgl. Endemann a. a. O. § 177.

welche ihm ein Nichteigentümer überträgt (vorausgesetzt, daß es sich um keine »abhanden gekommene« Sache handelt), es gibt eine Hypothek des Eigentümers an der eigenen Sache. Wir verzichten auf die Anführung weiterer Fälle: es gibt kaum einen der Sätze, die wir als Wesensgesetze in Anspruch genommen haben, dem wir nicht einen abweichenden Satz aus dem positiven Rechte gegenüberstellen könnten. Und – um es ganz prinzipiell zu sagen –: es gibt überhaupt keinen Satz, zu dem nicht eine solche Abweichung denkbar wäre. Daß ein Anspruch durch Erfüllung erlischt, ist gewiß so einleuchtend, als nur irgendein logisches oder mathematisches Axiom. Aber warum sollte nicht, wenn sich dies als zweckmäßig erweisen sollte, ein positives Recht die Bestimmung treffen, daß gewisse Ansprüche nur dann erlöschen, wenn ihre Erfüllung vom nächstgelegenen Amtsgericht urkundlich bestätigt worden ist? Hier stehen wir an einem Punkte, von dem aus man wohl die meisten Einwände gegen unsere Begründung einer apriorischen Rechtslehre herleiten wird. Sie liegen ja auch so unendlich nahe: Wie kann man apriorische Gesetze mit dem Anspruch auf absolute Gültigkeit aufstellen wollen, wenn jedes positive Recht sich in den flagrantesten Widerspruch zu ihnen setzen kann?

Auch für diejenigen, die imstande sind, mit offenen Augen diese Verhältnisse zu betrachten, die vorurteilslos genug sind, um einzusehen, daß der Satz »ein Anspruch erlischt durch den Verzicht des Berechtigten« auf ganz anderer Stufe steht, als der Satz: »Ein Schenkungsversprechen bedarf zu seiner Gültigkeit der gerichtlichen oder notariellen Beurkundung«, liegen hier große Schwierigkeiten. Wir haben Wesenszusammenhänge mit einer Evidenz eingesehen, die keinen Zweifel an ihrem Bestehen zugelassen hat. Wie ist es dann überhaupt möglich, daß widersprechende Sätze aufgestellt werden? Auch daß $2 \times 2 = 4$ ist, ist ein apriorischer Satz. Behauptet jemand, 2×2 sei gleich 5, so behauptet er eben damit Unsinn. Sollten wir aber wirklich jene den Wesensgesetzen widersprechenden Sätze des positiven Rechtes als Unsinn bezeichnen? Das geht gewiß nicht an.

Aber alle diese Argumentationen sind viel zu voreilig. Wir stellen vor allem die Frage, ob denn hier wirklich ein W i d e r s p r u c h im eigentlichen Sinne vorliegt. Es gibt Sätze mancherlei Art, aber nur solche Sätze widersprechen sich, die bei kontradiktorischem Inhalte von einer ganz bestimmten und identischen Art sind. Zwischen dem Behauptungs- oder Urteilssatze »A ist b« und dem hinsichtlich der Materie kontradiktorischen Fragesatze »Ist A nicht b?« wird niemand einen Widerspruch erblicken; ein solcher setzt offenbar

zwei Urteilssätze kontradiktorischen Inhaltes voraus. Die Sätze der apriorischen Rechtslehre sind, insofern sie ein Sein als bestehend setzen, zweifellos Urteilssätze. Sind es aber — so müssen wir nun fragen — auch die Sätze des positiven Rechtes? Man hat es vielfach behauptet; man hat spezieller die Rechtssätze als hypothetische Urteile bezeichnet. Schon der Blick auf den ersten Paragraphen des Bürgerlichen Gesetzbuches erweist diese Auffassung als unhaltbar. Der Satz »Die Rechtsfähigkeit des Menschen beginnt mit der Vollendung der Geburt« trägt ebensowenig hypothetischen Charakter wie der Satz »Der Mensch ist sterblich«. Und ferner kann er unmöglich als ein Urteil in Anspruch genommen werden.[1] Wir haben hier nicht die Setzung eines Seins, welche, je nachdem dieses Sein bestünde oder nicht bestünde, als wahr oder falsch beurteilt werden könnte, sondern wir haben eine Bestimmung, welche jenseits des Gegensatzes von wahr und falsch steht. Nur dadurch konnte man irregeführt werden, daß hier ganz verschiedene Satzarten den gleichen Ausdruck in Worten gestatten. Den Satz »Die Rechtsfähigkeit des Menschen beginnt mit der Vollendung der Geburt« können wir auch in irgendeinem Lehrbuche des bürgerlichen Rechtes lesen. Wir haben dieselben Worte, aber der Gehalt des Satzes ist evident verschiedener Art. In dem Lehrbuche wird wirklich geurteilt, es wird behauptet, daß die Rechtsfähigkeit des Menschen in Deutschland gegenwärtig mit der Geburt beginnt, und diese Behauptung führt zurück und hat ihren Grund in dem ersten Paragraphen des Bürgerlichen Gesetzbuches. Aber dieser Paragraph enthält nicht abermals eine Behauptung — wie könnte man auch ein Urteil durch das identische Urteil begründen —, sondern er enthält eine Bestimmung. Weil das Bürgerliche Gesetzbuch bestimmt, daß die Rechtsfähigkeit mit der Geburt beginnt, darf der Jurist behaupten, daß es sich nunmehr in Deutschland auf Grund dieser Bestimmung so verhält. Der Satz des Juristen kann an sich wahr oder falsch sein; bei der Bestimmung des Bürgerlichen Gesetzbuches sind ganz andere Prädikationen am Platze: sie kann — im teleologischen Sinne — »richtig« oder »unrichtig« sein, positivrechtlich »geltend« oder »nicht geltend«, aber niemals logisch wahr oder falsch.

Von einem echten Widerspruche zwischen unseren Wesensgesetzen und den Sätzen des positiven Rechtes werden wir also nicht reden

1) So mit Recht Bierling, »Zur Kritik der juristischen Grundbegriffe«, II, S. 280 ff. Vgl. auch Maier, »Psychologie des emotionalen Denkens« S. 677 ff.



dürfen. Wenn das positive Recht eine Forderungszession zuläßt, so behauptet es nicht, daß durch den Übertragungsakt des Inhabers der Anspruch seinen Träger und zugleich die Verbindlichkeit ihren Gegner wechselt — das wäre freilich ein Widerspruch zu einem evidenten Wesensgesetze —, sondern es bestimmt, daß, wo immer ein Übertragungsakt stattfindet, jene Wirkung eintreten soll. Hier eröffnen sich freilich neue Probleme. Wenn auch jene Antinomien, von denen wir ausgingen, so, wie sie vorgetragen wurden, nicht bestehen, gibt es doch zweifellos Abweichungen der Bestimmungen von den wesenhaft erschaubaren rechtlichen Zusammenhängen. Wie ist das möglich? Was ist überhaupt eine Bestimmung, worauf kann sie sich beziehen, und was sind ihre Wirkungen? Eine Bestimmung, daß $2 \times 2 = 5$ sein soll, wäre doch gewiß unmöglich; ja nicht einmal die Bestimmung, daß $2 \times 2 = 4$ sein soll, hat einen vernünftigen Sinn.

Wo von den Rechtssätzen nicht als von hypothetischen Urteilen gesprochen wird, ist bekanntlich die Rede von Normen gebräuchlich. Aber dieser Begriff ist von einer außerordentlichen Vieldeutigkeit; es wäre ein leichtes, mindestens zehn verschiedene Bedeutungen, in denen er verwendet wird, aneinanderzureihen. Welche aber von allen diesen hat man hier im Auge? Eine prinzipielle Begrenzung können wir erreichen, wenn wir auf den notwendigen Ausgangspunkt einer jeden Bestimmung reflektieren. Es gibt »Normen«, welche fundiert sind in der sittlichen Rechtheit von Sachverhalten. Weil etwas sittlich recht ist, soll es sein, und wenn bestimmte weitere Voraussetzungen gegeben sind, soll ich es tun. Ein solches Seinsollen und Tunsollen besteht seinem Sinne nach an sich, unabhängig von der Erkenntnis oder der Setzung irgendeines Bewußtseins. Eine Bestimmung dagegen setzt ihrem Wesen nach eine Person voraus, welche sie erläßt. Wohl kann auch sie ihren »Grund« haben in der Rechtheit von Sachverhalten. »Grund« bedeutet aber hier nicht etwa dasjenige, aus dem ein objektives Seinsollen folgt; sondern es bezeichnet das Motiv, welches eine Person veranlaßt, eine Bestimmung zu vollziehen. Will man die Bestimmung als Norm bezeichnen, so haben wir hier Normen, welche eine Person als Ursprung und Träger zur Voraussetzung haben. Aber auch in der hierdurch begrenzten Sphäre sind noch Vermengungen möglich. Die häufigste und verhängnisvollste scheint uns die zwischen Befehl und Bestimmung zu sein. Es scheint ja auf den ersten Blick so einleuchtend: Rechtssätze sind Normen, welche der Gesetzgeber erläßt; und daß er Normen erläßt, das bedeutet, daß er Befehle erteilt, Gebote und Verbote, die sich an die Rechtsgenossen oder auch an die voll-

ziehenden Organe wenden. Es bedarf keiner Ausführung mehr, daß wir in einer solchen Fernstellung zu den Sachen nicht bleiben dürfen. Bestimmungen sind in Wahrheit keineswegs Befehle; die Scheidung beider bildet die unerläßliche Voraussetzung für das Verständnis der uns beschäftigenden Sachlage.

Beide haben wir zunächst als soziale Akte anzusehen. Es gibt weder Befehle noch Bestimmungen, welche rein innerlich verlaufen; vielmehr wenden sie sich stets an andere Personen, die Vernehmungsbedürftigkeit ist ihnen wesentlich. Aber während der Befehl zugleich notwendig ein fremdpersonaler Akt ist, ist das die Bestimmung nicht. Jeder Befehl setzt seinem Wesen nach eine Person oder einen Umkreis von Personen voraus, denen befohlen wird, genau so, wie etwa das Versprechen oder die Einräumung. Aber in der Bestimmung liegt diese notwendige Beziehung auf fremde Personen nicht, ebensowenig wie etwa im Verzicht oder im Widerruf. Diese Akte sind im Vollzuge zwar an fremde Personen adressiert, in ihrem Gehalt aber steckt kein personales Moment. Während ich stets einer Person etwas verspreche oder befehle, verzichte ich schlicht auf einen Anspruch oder bestimme schlicht, daß etwas so sein soll. Aber auch im Inhalte der Akte erweist sich die prinzipielle Verschiedenheit von Befehl und Bestimmung. Jeder Befehl geht auf ein Verhalten der Person oder der Personen, welchen er erteilt wird (analog wie das Versprechen auf ein Verhalten der eigenen Person geht). Die Bestimmung dagegen nimmt, wie überhaupt keine Person, so auch kein personales Verhalten notwendig in ihren Inhalt auf. Durch keinerlei Konstruktionen kann man in eine schlichte und vollständige Bestimmung, wie die, daß die Rechtsfähigkeit des Menschen mit der Vollendung der Geburt beginnt, das Verhalten einer Person hineindeuten. Diese Verschiedenheit spiegelt sich natürlich auch in den den beiden sozialen Akten zugrunde liegenden internen Erlebnissen wieder. Der Befehl, sofern er ein echter Akt ist, setzt stets den Willen voraus, daß irgendein Verhalten von einer fremden Person realisiert werde. Der die Bestimmung fundierende Wille dagegen geht ganz allgemein darauf, daß irgend etwas sein soll. Beide Akte können in ein Verhältnis treten, bei dem die Bestimmung den Befehl fundiert. Der Leiter einer Gruppe kann den Mitgliedern der Gruppe eröffnen, daß er bestimme, es solle dieses oder jenes so oder so sein. Und er kann an einzelne Gruppenmitglieder dann den Befehl richten, diesen Bestimmungsinhalt zu realisieren. In anderen Fällen treten eine Bestimmung oder ein Befehl isoliert auf. Niemals aber kann eine Bestimmung einen Befehl in der Weise sinngemäß ergänzen,

wie in dem eben erwähnten Falle der Befehl die Bestimmung als realisierendes Mittel. Wir wollen hier nicht untersuchen, ob mit einer gesetzlichen Bestimmung des Gesetzgebers sinngemäß oder tatsächlich immer Befehle verknüpft sind, sei es an vollstreckende Organe oder an die Rechtsgenossen. Daran aber, daß beide Akte — ob verknüpft oder nicht — verschieden sind, kann jetzt kein Zweifel mehr sein. Suchen wir nun in das Wesen der Bestimmungen tiefer einzudringen.

Die erste Scheidung, die sich hier — wie übrigens auch in analogen Fällen — aufdrängt, ist die zwischen Bestimmungserlebnis, Bestimmungsakt, Bestimmungssatz, Bestimmungsinhalt und Bestimmungswirkung. Setzen wir an den einzelnen Erlebnissen an, in welchen Personen bestimmen, so müssen wir selbstverständlich unterscheiden das Erlebnis oder den Vollzug der Bestimmung von der vollzogenen Bestimmung selbst. Derselbe Bestimmungsakt »A soll b sein« kann von beliebig vielen Personen vollzogen werden, in ähnlicher Weise wie dieselbe Wahrnehmung, oder dasselbe Versprechen von ihnen vollzogen, oder dieselbe Trauer von ihnen gefühlt werden kann. Den einzelnen Vollzugserlebnissen der Bestimmung tritt hier der Akt der Bestimmung gegenüber, der sich in ihnen realisiert. Von dem Bestimmungsakte wiederum müssen wir den Bestimmungs*satz* unterscheiden, welcher eine eigenartige Objektivation des Aktes darstellt. Es bedarf keines Hinweises, daß der Satz in diesem Sinne nicht etwa mit der grammatischen Formulierung zusammenfällt, die wir ihm geben können. Es ist im strengsten Sinne *derselbe* Satz, den wir in deutscher, französischer oder englischer Sprache ausdrücken können. Nicht allen Akten läuft eine Satzobjektivation zur Seite, nicht z. B. der Wahrnehmung, oder der Vorstellung, oder der Trauer über etwas. Die Sätze »Ich nehme dies wahr« oder »Ich bin traurig« sind ja sicherlich keine »Wahrnehmungs-« oder »Gefühlssätze«, sondern Urteilssätze. Neben ihnen aber haben wir selbständige Fragesätze, Befehlssätze, Bestimmungssätze usf. Der Satz »Tue dies« ist zweifellos kein Urteilssatz; er verhält sich vielmehr zu dem Befehlsakte wie der Urteilssatz zu einer Behauptung. Und genau so verhält sich der Bestimmungssatz »A soll b sein« zu dem Akte der Bestimmung. Er steht selbstverständlich in scharfem Gegensatze zu dem Urteilssatze »A soll b sein«, welcher den Bestand eines objektiven, in der Rechtheit des b-Seins des A gründenden Seinsollens zum Ausdruck bringt. Der Moralist mag solche Urteilsakte vollziehen; der Gesetzgeber vollzieht Akte der Bestimmung. In den Werken der Ethik finden wir jene Urteils-

sätze; Bestimmungssätze treten uns formuliert in den Gesetzbüchern entgegen.

Von den Akten (bzw. den Sätzen) unterscheiden wir ganz allgemein den Inhalt, auf welchen sie sich beziehen, von dem Urteil (und dem Urteilssatze) das Geurteilte, von dem Befehle (und Befehlssatze) das Befohlene usf. Zwischen beiden Sphären bestehen strenge Wesensbeziehungen, welche bestimmten Akten bestimmte gegenständliche Gebilde zuordnen. Jedes Urteil – auch das falsche und widersinnige – kann sich als Urteil nur auf Sachverhalte beziehen. Jeder Befehl geht seinem Wesen nach auf das Verhalten eines fremden Subjektes. Die Bestimmung aber läßt beides zu: Wie im Urteil Sachverhalte als bestehend gesetzt, so können sie in der Bestimmung als seinsollend hingestellt werden. Aber auch ein Verhalten kann wie beim Befehl Gegenstand der Bestimmung sein; ja es kann sogar hier neben dem Verhalten fremder Subjekte das Eigenverhalten als Bestimmungsinhalt fungieren.[1]

Prinzipielle Unterschiede bestehen ferner in der Art, wie sich die Akte an ihrem jeweiligen Inhalte betätigen. Urteile sind Anpassungsakte; in ihrem Wesen liegt es, in ihrer Setzung ein Bestehendes »wiederzugeben«. Auch wo ein nicht bestehender Sachverhalt behauptet wird, liegt es doch im Sinne der Behauptung, ihn für bestehend zu halten und somit etwas als bestehend Vermeintes als bestehend zu setzen. Neben dem Setzungscharakter also, der – bestehenden oder nichtbestehenden – Sachverhalten zukommt, insofern sie in Akten urteilender Personen als bestehend gesetzt werden, gibt es ein an sich Bestehen der Sachverhalte, dem sich die Setzung anzupassen sucht. Bei anderen Akten verhält sich das ganz anders. Auch die Frage kann sich nur auf Sachverhalte beziehen; aber es gibt da keinen an sich bestehenden Charakter, den sie wiederzugeben hätte. Zwar kann man von der Bezweifelbarkeit eines Sachverhaltes reden, die eine Frage zu begründen vermag; der entsprechende Anpassungsakt ist aber auch hier die Behauptung, Bezweifelbarkeit sei vorhanden, und keineswegs die Frage, ob der Sachverhalt wohl bestehe. Zwar spricht man ferner davon, daß ein Sachverhalt »ganz allgemein« in Frage gestellt wird; aber diese Allgemeinheit bezieht sich nicht auf das an sich Zukommen eines Charakters, sondern auf die große und eventuell allumfassende An-

---

1) Der angeblichen Unbegreiflichkeit der Tatsache, daß der Staat sich z. B. durch Gesetze selbst bindet, liegt vielfach die Verwechslung von Befehl und Bestimmung zugrunde.



zahl von Personen, zu denen relativ es ein In-Frage-Gestelltsein gibt. Ähnliches läßt sich zunächst für die Bestimmung ausführen. In ihr wird etwas als seinsollend gesetzt; dieser Setzungscharakter besteht relativ zu dem ihn setzenden Akte, ohne daß ihm ein An-sich in der gegenständlichen Sphäre parallel liefe, dem er sich anzupassen hätte. Hier liegt zwar die Verwechslung mit dem objektiven Seinsollen besonders nahe. Aber es ist klar, daß dieses, etwa im sittlichen Werte oder in der sittlichen Rechtheit gründende Sollen nichts zu tun hat mit dem Setzungscharakter, der nur als Korrelat von Bestimmungsakten einer Person existiert. Gewiß kann es »Grund« sein für eine entsprechende Bestimmung. Auch dann aber paßt sich die Bestimmung nicht im früheren Sinne ihm an, — das könnte nur die Behauptung »es soll sein« —; vielmehr setzt sie auf Grund eines objektiven Seinsollens etwas ganz Neues: ein bestimmungsgemäßes Seinsollen, welches willkürlich erlassen und zeitlich beliebig datiert werden kann, und das zunächst, ganz analog dem In-Frage-Gesetztsein, nur als Korrelat des Aktes der bestimmenden Person existiert.

An diesem Punkte aber kann deutlich werden, in wie eigentümlicher Weise die Bestimmung nicht nur von dem anpassenden Urteilsakte, sondern auch von anderen frei setzenden Akten, wie der Frage, sich unterscheidet. Eine umfassende Wesenslehre von den Akten wird eine große Reihe möglicher Aktattributionen herauszustellen haben; wir haben hier dreierlei zu erwähnen: Die logische Richtigkeit von Akten, ihre Gegründetheit und ihre Wirksamkeit. Logisch richtig und unrichtig können nur Anpassungsakte sein, insofern das, was sie als bestehend setzen, wirklich besteht. Gegründet ist eine F r a g e, insofern der Sachverhalt, den sie in Frage stellt, objektiv zweifelhaft ist; eine B e s t i m m u n g, insofern das, was sie als bestimmungsgemäß seinsollend setzt, wirklich und an sich sein soll. Die Bestimmung aber gehört darüber hinaus, im Gegensatz zu Urteil und Frage, zu den »wirksamen« Akten, d. h. zu den Akten, die durch ihren Vollzug in der Welt eine Veränderung bewirken wollen und eventuell bewirken. Wer etwas bestimmt, will nicht nur erreichen, daß der Inhalt nun als ein von ihm bestimmter dastehen soll, so wie der Inhalt der Frage als ein in Frage gestellter; es liegt vielmehr im Sinne einer Bestimmung, daß sie »gelten« will für einen größeren oder kleineren Umkreis von Personen. Über die notwendigen Voraussetzungen einer solchen »Geltung« werden wir noch zu reden haben. Hier seien zunächst verschiedene Möglichkeiten der Wirksamkeit an verschiedenen möglichen Bestimmungsinhalten aufgezeigt.

Jede Bestimmung zielt als solche ab auf die Realisation dessen, was sie als seinsollend setzt. Es kann also sinnvollerweise niemals etwas als Inhalt einer Bestimmung fungieren, dessen Sein a priori notwendig oder a priori unmöglich ist. Von hier aus ist es ohne weiteres verständlich, daß eine Bestimmung, 2×2 solle 4 sein, ebenso sinnlos wäre, wie die Bestimmung, es solle 5 sein. Nur was sein und nicht sein kann, was somit auch Anfang, Dauer und Ende in der Zeit haben kann, ist möglicher Inhalt von Bestimmungen. Wir werden dabei zunächst an Geschehnisse der äußeren und inneren Natur, an Handlungen, Unterlassungen u. dgl. zu denken haben. Ist eine solche Bestimmung, etwa die Bestimmung des Leiters einer Gesellschaft, daß eine Brücke gebaut werden soll, den Gesellschaftsmitgliedern gegenüber wirksam, so steht dieser Sachverhalt für sie als ein seinsollender da. Eine eigenartige Objektivität des Sollens gibt sich hier kund. Es ist viel mehr vorhanden, als das auf den Bestimmungsakt relative als seinsollend Gesetztsein, welches den Inhalten aller wirksamen und unwirksamen Bestimmungen in gleicher Weise zukommt. Andererseits aber darf der prinzipielle Unterschied nicht übersehen werden, der es von allem an sich bestehenden, etwa dem sittlichen Seinsollen, trennt. Dies letztere ist unabhängig von setzenden Akten aller Art; das andere konstituiert sich erst in den bestimmenden Akten. Das eine gilt unter allen Umständen, das andere setzt eine Wirksamkeit der konstituierenden Akte voraus; das eine gilt, wenn es gilt, ganz allgemein; das andere gilt nur für die Personen, denen gegenüber der Bestimmungsakt wirksam ist.[1] Steht ein Sachverhalt einem Umkreis von Subjekten als ein infolge der Bestimmung objektiv gebotener gegenüber, so ist auch ein ihn realisierendes Verhalten dieser Subjekte in sinngemäßer Konsequenz geboten. Die Bestimmung kann sich natürlich auch direkt auf dieses Verhalten richten. Überall aber tritt uns der dreifache Gegensatz entgegen: das an sich bestehende Seinsollen, welches die Bestimmungen, die es als zu realisierend setzen, zu gegründeten macht; das im Akte sich konstituierende, für einen bestimmten Personenumkreis geltende Seinsollen, welches aus allen wirksamen Bestimmungen, mögen sie gegründet oder ungegründet sein, erwächst; und schließlich das bloße als seinsollend Gesetztsein, welches relativ zu allen Bestimmungen,

1) Eine bekannte Streitfrage der mittelalterlichen Philosophie läßt sich dahin formulieren: ob der sittliche Wert an sich besteht und lediglich Grund ist für die Bestimmungen Gottes, oder ob es nichts weiter gibt als das in freien Akten Gottes sich erst konstituierende und nur um dieser Akte willen für alle Wesen verbindliche Sollen.



gegründeten und ungegründeten, wirksamen und unwirksamen, besteht.

Wir begegnen bei den Bestimmungen allen Unterschieden, die im Wesen sozialer Akte überhaupt gründen. So können sie ausgehen von mehreren Personen zumal und können sich an mehrere Personen zumal richten. Im letzteren Falle ist es ein Verhalten, welches auf seiten der Gesamtadressaten als geboten erscheint und von ihnen gemeinsam zu realisieren ist. Wir gehen auf eine nähere Analyse dieser Verhältnisse nicht ein, unser Interesse geht in diesem Zusammenhange nach einer anderen Richtung.

Wir haben neben der allbekannten Sphäre der Naturgegenstände, d. h. des Physischen und Psychischen, eine eigene Welt zeitlicher, aber nicht zur Natur im üblichen Sinne gehöriger, aus sozialen Akten erwachsender Gegenständlichkeiten herausgehoben. Auch auf sie können sich Bestimmungen beziehen, zugleich aber tritt uns hier ein überaus merkwürdiger Tatbestand entgegen. Während das, was zur Natur gehört, auf Grund wirksamer Bestimmungen als seinsollend dasteht für alle Personen, an die sich die Bestimmung richtet, und nunmehr der Realisierung harrt, gibt es bei jenen Gebilden einen solchen zwischen Bestimmung und Realisierung gelegenen Spannungszustand nicht. Ebensowenig bedarf es eines realisierenden Verhaltens von seiten irgendwelcher Personen. Indem vielmehr die Bestimmung vollzogen und in ihr eines jener Gebilde als seinsollend gesetzt wird, erwächst durch sie selbst die Existenz des als seinsollend Gesetzten. Was sonst das durch die Bestimmung gebotene Verhalten von Subjekten leistet, leistet hier der Akt der Bestimmung selbst. Dies haben wir nun im einzelnen darzulegen.

Wir orientieren uns an dem Falle des Schiedsrichters, der selbstverständlich ohne jede Bezugnahme auf ein das Schiedsgerichtsverfahren regelndes positives Recht gedacht ist. Eine Rechtslage sei streitig. Es mögen sich A. und B. darüber streiten, welche sozialen Akte zwischen ihnen vollzogen worden sind, vielleicht auch darüber, welche Wirkungen in den tatsächlich vollzogenen Akten gründen. Sie bitten C. zu entscheiden, und C. bestimmt: A. hat einen Anspruch auf Zahlung einer gewissen Summe gegen B. Dem B. gehört dagegen eine gewisse Sache. Daß es so sein soll, wird bestimmt, und nun ist es so, wie bestimmt worden ist. Es ist so, nicht auf Grund der von den beiden vollzogenen sozialen Akte, nicht weil B. dem A. die Zahlung der Summe versprochen und A. dem B. die Sache ins Eigentum übertragen hat. Man kann annehmen, daß alle diese Akte niemals stattgefunden haben, ja daß der Schieds-

richter nicht einmal an ihre Existenz glaubt. Er *bestimmt*, daß Anspruch und Eigentum dasein sollen, *und nun ändert sich etwas in der Welt*. Das durch die Bestimmung Gesetzte ist kein bloßes der Realisierung harrendes Seinsollendes, sondern es wird *in dem Augenblicke* der Setzung *durch* die Setzung wirklich: Eigentum und Anspruch existieren *kraft* der Bestimmung.

Eine derartige Bestimmung ist natürlich nicht ohne weiteres wirksam, so wenig etwa wie ein in Vertretung vollzogener Akt. Welches sind die Voraussetzungen der Wirksamkeit in unserem speziellen Falle? Es muß der Bestimmung ein anderer sozialer Akt vorausgegangen sein, des näheren ein Akt, welcher von denjenigen, in deren Person die Bestimmung wirksam werden soll, an den Bestimmenden adressiert sein muß. Die Macht, rechtliche Wirkungen in fremden Personen durch Bestimmungen hervorzubringen, muß durch diese Personen allererst verliehen sein. Auch hier erweist sich ein Akt des Versprechens als unzureichend. Ein Versprechen des A. und B. an C., das gelten zu lassen, was C. bestimmt, würde die Bestimmung zur Spezialisierung eines schon vorher vorhandenen Anspruchs degradieren. Es würde zudem in unserem Falle kein Anspruch des A. und kein Eigentum des B. erwachsen, sondern lediglich ein Anspruch des C., der dahin ginge, daß A. dem B. eine Sache ins Eigentum übertrage, und daß B. eine Verbindlichkeit dem A. gegenüber begründe oder anerkenne. Wird das Versprechen, die Bestimmungen des C. gelten zu lassen, zwischen A. und B. ausgetauscht, so ist wiederum die Bestimmung kein die Rechte schaffendes, sondern ein den bereits bestehenden Anspruch konkretisierendes Moment. Ferner entsteht zwar hier ein Anspruch des A. gegen den B., aber dieser Anspruch geht darauf, daß B. eine Verbindlichkeit gegen A. und damit den von C. statuierten Anspruch des A. schafft oder anerkennt; er ist nicht etwa dieser statuierte Anspruch selbst. Entsprechendes gilt für die Eigentumsübertragung. Wir sehen, und das ist das Wesentliche: in allen diesen Fällen hat die Bestimmung keine direkte rechtserzeugende Kraft; sie leistet nur eine Spezialisierung von Rechten und Verbindlichkeiten, die aus anderen Quellen fließen. Das Versprechen ist seinem Wesen nach unfähig, eine unmittelbare Wirksamkeit der Bestimmung zu erzeugen. Ein direktes Ins-Auge-fassen des Tatbestandes bestätigt denn auch, daß wir keinen Akt des Versprechens vollziehen, wenn wir uns der Bestimmung eines Dritten fügen. Es liegt vielmehr ein sich »Beugen«, ein sich »Unterwerfen« unter die künftige Bestimmung vor. Wir nehmen dieses Unterwerfen als einen eigenartigen — sozialen und fremdpersonalen — Akt in

Anspruch. Es braucht natürlich kein *schlechthiniges* sich Unterwerfen zu sein; es kann jederzeit begrenzt sein durch den größeren oder geringeren Umfang des Rechtsverhältnisses, für das Bestimmungen getroffen werden sollen. Innerhalb dieser Begrenzung aber liegt in der Unterwerfung stets eine Erklärung an den Adressaten: »Es soll so sein, wie du bestimmst«, und damit eine Verleihung der Macht, durch die Bestimmung rechtliche Wirkungen in der Person der sich Unterwerfenden herbeizuführen.

Es handelt sich hier nicht darum, die apriorischen Zusammenhänge in irgendeiner Weise zu tangieren; ihre Gültigkeit ist vielmehr durchaus vorausgesetzt. Die Funktion der Bestimmung ist es hier, die rechtlichen Gebilde, die infolge der apriorischen Gesetzmäßigkeiten erwachsen sind, zu vernichten, oder die gesetzmäßig ausgeschlossenen rechtlichen Gebilde aus eigener Kraft zu erzeugen. Die bestimmende Person wird sehr oft Grund haben, diese Machtvollkommenheit auszuüben. Trennen wir das wesenhafte Sein von dem — etwa unter ethischem oder Zweckmäßigkeits-Gesichtspunkte — an sich Seinsollenden, so braucht nicht unter allen Umständen das zweite mit dem ersten verknüpft zu sein. Zwar ist es ausgeschlossen, daß ein apriorisches Sein, *rein für sich betrachtet*, zugleich nicht sein *sollte*. Wohl aber kann aus der Tatsachenumgebung eines sich realisierenden apriorischen Zusammenhanges ein solches Nichtseinsollen entspringen. So sinnlos es wäre, zu sagen, der Anspruch, der aus einem Versprechen wesensnotwendig erwächst, solle aus ihm nicht erwachsen, so sinnvoll kann andererseits der Satz sein, daß es nicht recht sei und nicht sein solle, daß der Leichtsinn oder die Unerfahrenheit eines jungen Menschen durch andere ausgenützt wird. Das unbedachte Versprechen soll nicht sein, und darum auch nicht die — notwendig daraus erwachsenden — Ansprüche und Verbindlichkeiten. Oder, um ein Beispiel aus einer anderen Sphäre des Seinsollenden anzuführen: Es ist wesensgesetzlich ausgeschlossen, daß jemand eine ihm nicht gehörige Sache einem anderen ins Eigentum überträgt. Man kann es andererseits als im Interesse der Verkehrssicherheit liegend bezeichnen, daß derjenige, der sich im guten Glauben, der Besitzer einer beweglichen Sache sei gleichzeitig ihr Eigentümer, sie sich von ihm übertragen läßt, in seinem Vertrauen nicht getäuscht werde. Von hier aus gesehen kann man es als seinsollend bezeichnen, daß der Erwerber in diesem und in analogen Fällen Eigentümer werde. So sehen wir, wie die Existenz rechtlicher Gebilde, die wesensgesetzlich erwachsen, bzw. nicht erwachsen, unter anderem Gesichtspunkte als nicht seinsollend bzw. als seinsollend erscheinen

kann. Daß durch ein solches Seinsollen das apriorische Sein an und für sich nicht tangiert werden kann, ist selbstverständlich. Eigene, Existenz aufhebende oder schaffende Faktoren müssen hinzutreten, und hier eben tritt die Bestimmung in Funktion.

Es sind Bestimmungen denkbar, die ihrer Intention nach dem objektiven Sein gemäß erfolgen. Es kann streitig sein, welche sozialen Akte von zwei Parteien vollzogen worden sind, und welche Wirkungen aus den vollzogenen entstanden sind. Der Schiedsrichter ist natürlich hier weder imstande, die Existenz sozialer Akte zu bestimmen, noch kann er bestimmen, daß diese oder jene Wirkungen aus den sozialen Akten entsprungen sind. Wie sollte er auch ein vergangenes Sein oder einen a priori geforderten und realisierten Zusammenhang als zu realisierend oder gar als nicht zu realisierend setzen. Wohl aber vermag er, den Ansichten gemäß, welche er sich über den früheren Vollzug sozialer Akte und die in ihnen gründenden Wesenszusammenhänge gebildet hat, zu bestimmen, daß die rechtlichen Gebilde existieren sollen, welche auf Grund der von ihm angenommenen Akte und Zusammenhänge existieren würden. Die Bestimmung sucht sich hier einem Sein zu fügen, möge jene Annahme des Schiedsrichters auch irrtümlich sein; es erwächst nun das von ihm als zu realisierend Gesetzte — nicht kraft der sozialen Akte und Zusammenhänge freilich, die vielleicht weder existiert haben noch gültig sind, sondern kraft des Bestimmungsaktes selbst.

Scharf geschieden von den Bestimmungen dieser Intention sind die Bestimmungen, welche nicht das Seiende, sondern das objektiv Seinsollende realisieren wollen. Daß Abweichungen zwischen beidem sehr wohl möglich sind, haben wir verständlich gemacht. So kann also der Schiedsrichter genau wissen, daß aus den vorgenommenen sozialen Akten gewisse rechtliche Gebilde nicht entsprungen sind. Weil sie aber von anderen Gesichtspunkten aus sein sollen, werden sie Gegenstand seiner Bestimmung und zugleich — insoweit er in der Lage ist, wirksame Bestimmungen zu treffen — realisiert. Oder es werden rechtliche Gebilde, die den Seinsgesetzen nach zweifellos entstanden sind, kraft seiner Bestimmung ihrer Existenz beraubt, weil sie nicht sein sollen. Das Seinsollen ist dabei im weitesten Umfang zu nehmen. Nicht nur sittliche Werte im engeren Sinne, sondern auch das Nützliche, das Angenehme, das Förderliche u. dgl., alles was als Wert erscheinen kann, kann auch um seines Wertes willen als seinsollend erscheinen. Das an sich Seinsollende, welches der Existenz ermangelt, erhält sie hier, indem es zum bestimmungsgemäß Seinsollenden wird.

Wir hatten uns bisher an dem Falle orientiert, wo ein bestimmtes konkretes Verhältnis abweichend von den in ihm realisierten Seinsverhältnissen geregelt wird. Die Sollenssätze nun lassen ebensowohl wie die Seinssätze eine allgemeine Formulierung zu. Und es sind sehr wohl Fälle denkbar, in denen Personen durch die Bestimmungen anderer Personen ganz allgemein regeln lassen, was an Rechtsverhältnissen künftig unter ihnen entstehen wird. Sind solche allgemeinen Bestimmungen erlassen, so werden nicht, wie vorhin, nach Seinsgesetzen entstandene Rechtsgebilde nachträglich durch die konkrete Bestimmung erzeugt oder vernichtet. Es eröffnet sich hier eine eigenartige Sachlage, die einer genaueren Erwägung bedarf.

Nehmen wir zunächst an, es bestehe ein apriorischer Zusammenhang, wonach aus bestimmten sozialen Akten gewisse rechtliche Gebilde unmöglich entspringen können (ein Gehören etwa aus einem Versprechen). Dann kann natürlich eine Bestimmung niemals bewirken, daß ein solches Entspringen dennoch stattfindet. Sie kann nur dahin gehen, daß immer dann, wenn ein sozialer Akt jener Art vollzogen wird, das rechtliche Gebilde unmittelbar darauf entstehen soll. Ist eine solche Bestimmung wirksam, so entsteht es in der Tat, niemals aber durch das Versprechen, sondern nach dem Versprechen und durch die Bestimmung.

Anders verhält es sich, wenn ein Notwendigkeitszusammenhang in Frage steht. Gilt ein Wesenszusammenhang, der ein Gebilde a an einen sozialen Akt b knüpft, und ist auf Grund von Sollenserwägungen eine wirksame Bestimmung ergangen, wonach jedesmal, wenn ein Akt b vollzogen ist, ein Gebilde c statt des a entstehen soll, so tritt a überhaupt nicht ins Dasein. Die Bestimmung, deren Funktion darin besteht, rechtliche Gebilde zu erzeugen und zu vernichten, kann zwar etwas, das unmöglich aus einem Akte entspringen kann, niemals aus dem Akte entspringen lassen, wohl aber vermag sie das, was notwendig aus dem Akte entspringt, am Entspringen zu verhindern. Der allgemeine Wesenszusammenhang ist dann durch die Bestimmung außer Kraft gesetzt, nicht in dem Sinne, daß er nicht mehr besteht, oder ein anderer statt seiner besteht, sondern in dem Sinne, daß der Zusammenhang, der an und für sich besteht, und dessen Gültigkeit in der »abweichenden« Bestimmung sogar vorausgesetzt ist, durch eben diese Bestimmung ausgeschaltet wird. Ähnliches haben wir ja bereits in einem ganz anderen Zusammenhange kennen gelernt. Wir wissen, daß aus dem Eigentum wesensgesetzlich alle absoluten Sachenrechte in der Person des Eigentümers entspringen, daß diese Wirkung des Rechtsverhältnisses aber außer Kraft gesetzt werden kann dadurch, daß der Eigen-

tümer diese Rechte anderen Personen einräumt. Diesem Falle ganz parallel würde der andere laufen, daß eine Person, deren Bestimmung der Eigentümer sich unterworfen hat, allgemein bestimmte, daß dieses oder jenes an sich aus dem Eigentum entspringende Sachenrecht einer dritten Person zustehen solle. Im ersten Fall ist es ein vom Eigentümer selbst, im zweiten ein von der bestimmenden fremden Person vollzogener Akt, der den Wesenszusammenhang außer Kraft setzt.

Wir können ganz allgemein zwei Typen von Wesenszusammenhängen unterscheiden: solche, die unter allen Umständen gelten, und solche, welche nur unter der Voraussetzung gelten, daß gewisse, genau zu fixierende Tatbestände nicht vorliegen. Zu der ersten Klasse gehört etwa der Satz, daß Farbe nur mit Ausdehnung in bestimmter Weise vereint existieren kann. Es gibt schlechterdings keine Umstände, welche Farbe unausgedehnt existieren lassen könnten. Zu der zweiten Klasse ist der Satz zu rechnen, daß alle Strebenserfüllung von Lust begleitet ist. Er ist sicherlich nicht durch vielfache Beobachtung gewonnen, sondern liegt umgekehrt – als ein Satz, der im Wesen der Strebenserfüllung als solcher gründet – unseren Beobachtungen leitend zugrunde. Die Gültigkeit, die ihm an sich ausnahmslos zukommt, kann indessen unter bestimmten Umständen ausgeschaltet sein; so ist es möglich, daß, wenn die Frucht, die wir zu kosten erstreben, übermäßig bitter schmeckt, das Lusterlebnis, welches an sich das phänomenal als Erfüllung charakterisierte Geschehen begleitet, nicht zum Entstehen kommt. Ganz entsprechend gilt der Satz, daß aus dem Eigentum an und für sich alle Sachenrechte in der Person des Eigentümers entspringen müssen, nur unter der Voraussetzung, daß keine entgegenstehenden Einräumungs- oder Übertragungsakte von seiner Seite stattgefunden haben. Und es gelten alle rechtlichen Notwendigkeitszusammenhänge nur unter der Voraussetzung, daß keine entgegengesetzten Bestimmungen vorliegen, deren Wirksamkeit durch bestimmte Akte der Personen fundiert ist, für welche jene Wesensgesetze an und für sich gegolten hätten. Formuliert man die rechtlichen Wesensgesetze so, daß alle Ausschaltungsmöglichkeiten in ihren Inhalt mit aufgenommen sind, so gelten sie bedingungslos. Anderenfalls ist ihre Geltung durch das Nichtvorhandensein jener Möglichkeiten bedingt. In jedem Falle aber bleibt es dabei, daß sie an und für sich eine ausnahmslose Geltung besitzen.[1]

1) Es wird hier deutlich, wie genau man zwischen Ausnahmelosigkeit und unbedingter Gültigkeit unterscheiden muß. Kein Wesensgesetz läßt natürlich als solches Ausnahmen zu. Wohl aber kann seine Geltung eine bedingte (im angegebenen Sinne) sein.



Die Unterschiede, die wir innerhalb der Bestimmungssphäre gemacht haben, sind nun klar herausgetreten. In dem Erlebnisvollzuge der Bestimmung realisiert sich der Bestimmungsakt, den man mit dem Befehlsakte nun nicht mehr verwechseln wird. Ihm und seiner Objektivation, dem Bestimmungssatz, entspricht als gegenständliches Korrelat das, was bestimmt wird, daß etwa unter den Umständen A ein B sein soll. Von einer »Begründetheit« oder »Gültigkeit« der Bestimmung reden wir, wenn das als seinsollend Gesetzte auch an sich sein soll, von ihrer »Wirksamkeit« oder »Geltung«, wenn der gesetzte Inhalt jene eigentümliche auf die Personengruppe, an welche sich die Bestimmung wendet, beschränkte und sich einzig und allein in ihr konstituierende Sollensobjektivität besitzt. Als einen Fall eigener und für unseren Gedankenkreis besonders wichtiger Wirksamkeit der Bestimmung heben wir hervor — was in der Sphäre der natürlichen Tatsachen unmöglich ist: die unmittelbare Realisierung der als seinsollend gesetzten rechtlichen Gebilde. Die Wirkung der Bestimmungsakte kann hier in einem Existenzialsatze wiedergegeben werden. Weil wirksam bestimmt ist, daß etwa aus gewissen sozialen Akten ein gewisses rechtliches Gebilde erwächst, besitzt die Behauptung Richtigkeit, daß innerhalb des betreffenden Personenkreises auf Grund jener Akte jene Gebilde wirklich zur Existenz gelangen. Die logische Geltung von Urteilssätzen ist hier, wie man sieht, gegründet in der rechtlichen Geltung von Bestimmungssätzen.

Betrachtet man die Rechte in bezug auf apriorische Wesensgesetze einerseits und auf wirksame Bestimmungssätze andererseits, so ist das Verhältnis sehr verschieden und in gewisser Weise entgegengesetzt. Weil in gewissen sozialen Akten notwendig gewisse Rechte gründen, gilt der diesen Sachverhalt »wiedergebende« Behauptungssatz. Weil andererseits ein Bestimmungssatz wirksam ist, existieren die durch ihn gesetzten Rechte. Die bekannte Frage nach der Priorität oder Posteriorität der »subjektiven Rechte« beantwortet sich also verschieden, je nachdem man ihr Verhältnis zu rechtlichen Wesensbehauptungen oder zu rechtlichen Bestimmungen im Auge hat. Die unter gewissen Umständen a priori notwendige Existenz subjektiver Rechte macht die entsprechenden Behauptungen wahr. Die Wirksamkeit der sie setzenden Bestimmungen läßt die subjektiven Rechte notwendig existieren.

§ 9. Das positive Recht. Wir können nun jenem Einwand begegnen, der — scheinbar auf unbezweifelbare historische Tatsachen gestützt — die Rechtsphilosophie so sehr gehemmt und insbesondere



die Einsicht in die rechtlichen Wesenszusammenhänge und ihre Beziehungen zum positiven Recht unmöglich gemacht hat. Von einem »Widerspruch« zwischen apriorischer Rechtslehre und positivem Rechte kann nicht die Rede sein, nur von Abweichungen der Sollensbestimmungen von den Seinsgesetzen. Die Abweichungen aber können niemals gegen die Gültigkeit der apriorischen Seinsgesetze geltend gemacht werden, da es, wie wir gezeigt haben, ja eben solche Seinsgesetze sind, die sie allererst möglich und verständlich machen. Die sich so wissenschaftlich gebärdende und doch im letzten Grunde überaus kindliche Vorstellung, es könnten die Zusammenhänge, welche als im Wesen sozialer Akte gründend von uns mit Evidenz erschaut werden, durch das Studium historischer Fakten widerlegt werden, erweist sich als durchaus haltlos, ja als widersinnig in dem Augenblicke, wo gezeigt wird, daß die angeblich widerlegenden historischen Rechtssetzungen als Bestimmungen selbst soziale Akte sind, von denen apriorische Zusammenhänge gelten, und daß diese Zusammenhänge erst die Wirksamkeit der Bestimmungen und damit jene historischen Fakten ermöglichen, welche man ganz allgemein gegen die Geltung apriorischer Zusammenhänge in dieser Sphäre geltend machen möchte.

Spezieller gesprochen stellt sich die Sachlage nun so dar: Rechtliche Bestimmungen setzen als solche ihren Inhalt als seinsollend. In dieser Hinsicht stehen sie alle auf gleicher Stufe. Neben dem Satze, daß Ansprüche durch ihren Inhaber ohne Zuziehung des Gegners regelmäßig an Dritte übertragen werden können, steht der Satz des Strafgesetzbuches, daß die mit Überlegung ausgeführte Tötung eines Menschen mit dem Tode bestraft wird, beide Sätze weder Behauptungen eines Soseins, noch Befehle eines Verhaltens, sondern echte Bestimmungen eines Soseinsollens. Während aber die Strafrechtsbestimmung das, was sie als seinsollend setzt, durch die Setzung selbst nicht unmittelbar realisieren kann, insofern hier Handlungen und Begebenheiten der äußeren und inneren Natur in Frage stehen, handelt es sich bei jener bürgerlich-rechtlichen Bestimmung um Gegenständlichkeiten der rein rechtlichen Sphäre, die in einer wirksamen Bestimmung und durch sie zur Existenz gelangen können. Jener Einwand kann seinen Ausgangspunkt von dem Bestimmungs*satze* nehmen, oder von der Bestimmungs*wirkung*. *Entweder* erklärt er es für unmöglich, daß es rechtliche Wesensgesetze gibt, weil die historische Erfahrung Rechtssätze aufweist, die zu ihnen in Widerspruch stehen. Dieser Einwand erledigt sich damit, daß die Rechtssätze als Bestimmungssätze bestehenden Sachverhalten und den sie formulierenden Urteilssätzen überhaupt nicht widersprechen, son-

dern nur von ihnen abweichen können, und daß ferner eine solche Abweichung des bestimmungsgemäß Seinsollenden von dem unabhängig von der Bestimmung Seienden nicht nur sehr wohl möglich, sondern sehr häufig sogar das treibende Motiv einer Bestimmung ist. *Oder* man geht von der Voraussetzung aus, daß kraft der Wirksamkeit der Bestimmung sich ein neues Sein konstituiert und macht nun geltend, daß rechtliche Wesensgesetze, daß z. B. der Satz von der ausnahmslosen Erzeugung eines Anspruches durch ein Versprechen nicht gelten könne, insofern ihm die tatsächliche Unmöglichkeit einer solchen Erzeugung in manchen Fällen auf Grund des bürgerlichen Rechtes widerspricht. Dieser Einwand wird dadurch hinfällig, daß jene apriorische Notwendigkeit zwar an sich ausnahmslos gilt, aber nur solange nicht durch abweichende wirksame Bestimmungen ein anderes bestimmt ist. Nicht so ist es, daß aus einem Versprechen an eine Person ein Anspruch unter gleichen Bedingungen sowohl entspringen als nicht entspringen kann — das wäre in der Tat ein Widerspruch —, sondern so, daß der Anspruch, der an und für sich in dem Versprechen gründet, kraft einer wirksamen Bestimmung ausgeschlossen sein kann. Insofern jener Einwand in diesem Falle ein Nichtvorhandensein des Anspruches *infolge* der Bestimmung und in anderen Fällen das Vorhandensein eines rechtlichen Gebildes *infolge* der Bestimmung voraussetzt, basiert er auf jenen von sozialen Akten geltenden Wesensgesetzlichkeiten, deren Geltung er bestreitet, er ist also widersinnig im prägnanten Sinne.

Worin die Wirksamkeit positiver Rechtsbestimmungen — falls sie besteht — fundiert ist, ist ein Problem, mit welchem sich allein die Philosophie des positiven Rechtes, nicht aber die apriorische Rechtslehre zu befassen hat. Es sollten ja hier lediglich die Einwände zurückgewiesen werden, welche den Bestand der letzteren bedrohen. Hinweisen aber wollen wir noch darauf, daß gewisse philosophische Rechtstheorien, von diesem Punkte aus gesehen, neue Beleuchtung erfahren. Im Sinne der — sachlich natürlich nicht haltbaren — Theorien, welche sich die Staats- und Rechtsgemeinschaft in einem *Unterwerfungsakte* der Staats- und Rechtsgenossen konstituieren lassen, liegt es zweifellos, eben dadurch die unmittelbare Wirksamkeit der in diesem Staate und für diese Rechtsgenossen erlassenen Bestimmungen verständlich zu machen. Der Unterwerfung nun ist eine personale Richtung wesentlich. Sie kann nur da herangezogen werden, wo die Rechtsbestimmungen von einer einzelnen Person — dem absoluten Monarchen etwa — vollzogen werden. Man kann versuchen, auch andere Akte zur »Erklärung« der Rechtswirksamkeit heran-



zuziehen. Wie es Personen gegenüber eine Unterwerfung gibt, gibt es auch eigenartige Akte der Anerkennung, die sich direkt auf den Inhalt von Bestimmungsakten bzw. von Bestimmungssätzen beziehen. Wir wollen hier nicht untersuchen, ob dadurch, daß ein Umkreis von Personen ein System von Rechtssätzen — ausdrücklich oder durch symbolische Handlungen — anerkennt, diesem System in derselben Weise Wirksamkeit zuwächst, wie durch Akte personaler Unterwerfung. Es sei nur darauf hingewiesen, daß bei den Theorien, welche die »Positivität« des Rechtes aus der Anerkennung durch die Rechtsgenossen ableiten, vermutlich auch die Absicht zugrunde liegt, die unmittelbare Wirksamkeit dieses positiven Rechtes auf diese Weise verständlich zu machen.[1]

Die positivrechtlichen Bestimmungen setzen Sollenssachverhalte, um sie eben dadurch in Seinssachverhalte zu verwandeln. Hierin liegt die Erklärung dafür, daß die Lehrbücher des bürgerlichen Rechtes Seinsbehauptungen aussprechen unter Berufung auf gleichlautende Sollensbestimmungen des Gesetzes. Aber die Funktion des positiven Rechtes erschöpft sich nicht in dieser Wirksamkeit. Es erzeugt nicht nur Rechte, Verbindlichkeiten u. dergl., sondern es hat zugleich für ihre Durchsetzung zu sorgen. Wir haben früher gesehen, daß zu dem Anspruche zwar wesensgesetzlich ein Verhalten des Gegners »gehört«, daß dieses Verhalten aber keineswegs notwendig Existenz annehmen muß; wir können hinzufügen, daß das absolute Recht auf ein eigenes Verhalten es nicht ausschließt, daß dieses Verhalten von außen gehindert oder gestört wird. Das positive Recht hat die Aufgabe, für die Existenz des in dieser Weise Gebotenen oder für die Existenzmöglichkeit des Erlaubten zu sorgen. Es erfüllt sie ganz allgemein durch die Gewährung des Rechtsschutzes, bei Ansprüchen insbesondere durch Verleihung der Befugnis, auf die fremde Leistung zu klagen und damit regelmäßig[2] auch der Möglichkeit, sie zwangsweise herbeizuführen; bei absoluten Rechten — in sehr merkwürdiger Weise — durch Einschiebung von Ansprüchen der Rechtsinhaber, deren Inhalt dann wiederum zum Gegenstand einer Leistungsklage und eventuellen Erzwingung gemacht werden kann. So hat der Nießbraucher einer Sache nicht nur einen Anspruch auf Herausgabe, wenn ihm der Besitz entzogen oder vorenthalten wird,

1) Anerkannt werden können auch Regeln, die sich allmählich herausgebildet haben, ohne jemals in einem Bestimmungssatze gesetzt oder auch nur in einem Satze formuliert worden zu sein. So kann man versuchen, von hier aus auch die Wirksamkeit des nicht kodifizierten Rechtes begreiflich zu machen.

2) Vgl. aber ZPO. § 888 II.

sondern er hat auch den Anspruch darauf, daß alle anderen Störungen und Beeinträchtigungen seiner Rechte beseitigt werden usf. Indem das positive Recht diese Ansprüche des Rechtsinhabers anerkennt[1] und ihren Inhalt eventuell zwangsweise durchsetzt, sichert es die Ausübung des absoluten Rechtes.

Neben den rechtlich geschützten, kennt das positive Recht auch rechtlich nicht geschützte Ansprüche. Sie sind zwar von ihm als Ansprüche[2] anerkannt, entbehren aber des Rechtsschutzes im bisherigen Sinne. So verliert ein — an sich klagbarer — Anspruch nach Ablauf der Verjährungsfrist und auf Grund der Einrede der Verjährung die Klagbarkeit. Daß er als Anspruch auch dann noch vorhanden ist, zeigt sich daran, daß er zur Grundlage eines Anerkenntnisses gemacht, durch Pfandrecht gesichert sein, zur Aufrechnung benutzt werden kann usf., vor allem aber auch darin, daß die Realisierung des Inhaltes durch den Gegner als Erfüllung gilt, und nicht etwa als Schenkung oder als ungerechtfertigte Bereicherung des Anspruchsinhabers aufgefaßt werden kann. Das positive Recht kennt eine ganze Reihe solcher »naturaler Obligationen«, die im einzelnen sehr verschiedene Eigenschaften aufweisen, alle aber darin übereinstimmen, daß ihnen einerseits der Rechtsschutz fehlt, und daß andererseits die Leistung ihres Inhaltes als Erfüllungshandlung gilt. Diese »natürlichen Ansprüche« dürfen nicht verwechselt werden mit den Ansprüchen, die — unabhängig von jedem positiven Rechte — im Wesen sozialer Akte gründen. Genau so, wie die rechtlich geschützten, so sind auch die rechtlich nicht geschützten Ansprüche positivrechtlicher Natur, d. h. sie existieren lediglich kraft Bestimmung des positiven Rechtes. Daß sie sich zugleich aus den vorangehenden Umständen wesensnotwendig ergeben, ist damit durchaus nicht gesagt; man denke etwa an einen auf Grund eines Versprechens zugunsten eines Dritten diesem erwachsenen und dann verjährten Anspruch. Und umgekehrt brauchen selbstverständlich nicht alle wesensgesetzlich entspringenden Ansprüche, die nicht mit Rechtsschutz versehen sind, als Naturobligationen anerkannt zu sein; man denke etwa an den auf Grund des Versprechens, ein bestimmtes Testament zu errichten, wesensgesetzlich erwachsenden Anspruch.

1) Wie schon erwähnt, untersuchen wir in diesen Zusammenhängen nicht, ob diese Ansprüche alle oder zum Teil im Wesen der absoluten Rechte gründen, oder ob sie lediglich auf positiver Rechtsbestimmung beruhen.

2) Wir bitten, zu beachten, daß »Anspruch« hier in dem von uns bisher stets gebrauchten und für die apriorische Rechtslehre allein maßgebenden Sinne gemeint ist.



Es sind — den naturalen Ansprüchen analog — auch absolute Rechte denkbar, denen der positive Rechtsschutz fehlt. Bei Störungen der Rechtsausübung würden dann den störenden Personen gegenüber keine klagbaren Ansprüche auf Beseitigung der Beeinträchtigung erwachsen; handelt es sich um Sachenrechte, so würde die Besitzentziehung keinen Anspruch auf Rückgabe der Sache auf Grund des Rechtes nach sich ziehen usf. Man könnte hier von naturalen absoluten Rechten, spezieller von naturalen Sachenrechten reden. Ihr Begriff ist durchaus widerspruchsfrei, und sie selbst sind ebensowohl »möglich«, wie die des Rechtsschutzes ebenfalls entbehrenden naturalen Ansprüche.

Die Freiheit des positiven Rechtes erstreckt sich nicht nur darauf, abweichend von den Wesensgesetzen, an bestimmte soziale Akte diejenigen Folgen zu knüpfen, welche um der Gerechtigkeit oder Verkehrssicherheit oder einer anderen rechtlich in Betracht kommenden Zweckmäßigkeit willen geboten erscheinen; vielmehr pflegt es auch geschäftliche Erklärungen mehr oder minder unbestimmten Inhaltes im Sinne bestimmter sozialer Akte zu interpretieren. Wer eine Sache »kaufen« oder »verkaufen« will, erstrebt einen bestimmten Erfolg und sucht ihn durch die Erklärung »ich kaufe« oder »ich verkaufe« zu realisieren. Eine Klarheit darüber, in welcher Weise sich der erstrebte Erfolg realisieren soll, braucht durchaus nicht zu bestehen; nur über das schließliche Ziel — den Eigentumsübergang der Sache an den Käufer und einer bestimmten Geldsumme an den Verkäufer — ist man sich einig. Es bestehen aber sehr verschiedene Wege, die zu diesem Ziele führen können. Heben wir nur vier heraus: es wäre — allerdings nur unter bestimmten Voraussetzungen — denkbar, daß ein sofortiger Eigentumsübergang von Sache und Geld statthätte, oder ein Eigentumsübergang der Geldsumme und ein Versprechen der Übereignung der Sache; oder es kann ein sofortiger Eigentumsübergang der Sache mit einem gleichzeitigen Zahlungsversprechen stattfinden, oder ein gegenseitiges Versprechen von Zahlung und Übereignung. Nur im ersten Falle wäre der Endzweck sofort erreicht; im zweiten wäre die Übereignung der Sache, im dritten die Zahlung, im vierten sogar beides noch als weitere Schritte erforderlich. Je nachdem das positive Recht, geleitet etwa durch praktische Rücksichten, dasselbe Übereinkommen »ich kaufe« und »ich verkaufe« im Sinne von Versprechungen oder Eigentumsübertragungen auffaßt, verknüpft es mit ihm verschiedene rechtliche Wirkungen. So erteilt das BGB. dem Kaufvertrag bekanntlich lediglich die Wirkungen eines gegenseitigen Ver-

sprechens[1], während sich nach dem Rechte des code civil an ihn die Wirkungen einer Übereignung des Verkäufers und eines Zahlungsversprechens des Käufers knüpfen.[2]

Besonders deutlich tritt diese Interpretationsfreiheit des positiven Rechtes bei Leihe und Miete zutage. Untersuchen wir vorurteilslos die Intention, die normalerweise bei einem Menschen, welcher eine ihm gehörige Sache leihweise oder mietweise einem anderen überläßt, vorhanden zu sein pflegt, so finden wir, daß er ihm das Recht einräumen will, die Sache zu gebrauchen. Mag dabei auch irgendein Versprechen mit unterlaufen, etwa das des Vermieters, dem Mieter den Gebrauch der Sache auch positiv zu gewährleisten, so liegt doch auch dann der Schwerpunkt zweifellos nicht in diesem Versprechen und dem daraus entspringenden Anspruch des Mieters, sondern in der Einräumung und dem daraus entspringenden absoluten Rechte zum Gebrauch. Demgemäß fühlen sich auch Entleiher und Mieter in erster Linie als Inhaber des Gebrauchsrechtes an der Sache und nicht als Inhaber eines Anspruchs auf ein Verhalten des Verleihers oder Vermieters. In vollem Widerspruch nun zu dieser »natürlichen« Sachlage bestimmt das BGB. (§§ 598 und 535), daß durch den Leih- bzw. Mietvertrag der Verleiher bzw. Vermieter verpflichtet wird, dem Entleiher bzw. Mieter, den Gebrauch der Sache zu gestatten bzw. zu gewähren. Mit keinem Worte ist hier von Gebrauchsrechten des Entleihers und Mieters die Rede; es ergeben sich auf ihrer Seite nur Ansprüche auf ein bestimmtes Verhalten ihrer Vertragsgegner. Es erscheint uns nicht angängig, mit Endemann[3] zu sagen, daß das Gebrauchsrecht »als obligatorisches bestellt« werde. Entweder liegt ein Gebrauchsrecht vor; dann haben wir ein absolutes Recht und zwar, da das Gebrauchen sich stets auf Sachen bezieht, ein absolutes Sachenrecht. Daß dieses Recht vom Vermieter eingeräumt ist, und daß man, insoweit es seine eventuelle Stellung als Eigentümer tangiert, davon reden kann, daß es »ihm gegenüber« besteht, ändert daran nichts.

1) BGB. § 433. Durch den Kaufvertrag wird der Verkäufer einer Sache verpflichtet, dem Käufer die Sache zu übergeben und das Eigentum an der Sache zu verschaffen..... Der Käufer ist verpflichtet, dem Verkäufer den vereinbarten Kaufpreis zu zahlen und die gekaufte Sache abzunehmen.

2) Code civil Art. 1583: Elle (la vente) est parfaite entre les parties, et la propriété est acquise de droit à l'acheteur à l'égard du vendeur, dès qu'on est convenu de la chose et du prix, quoique la chose n'ait pas encore été livrée ni le prix payé.

3) a. a. O. § 167 (speziell bezüglich der Miete).



Das alles gilt ja auch vom Nießbrauch, den niemand als ein obligatorisches Recht auffassen wird. Oder es liegt ein obligatorisches Recht vor; dann muß es sich als solches notwendig auf ein fremdes Verhalten beziehen. Ein obligatorisches Recht aber auf den eigenen Gebrauch ist ein Widerspruch in sich selbst. §§ 535 und 598 BGB. verleihen zweifellos nichts weiter als einen rein obligatorischen Anspruch auf ein Verhalten des Vermieters bzw. des Verleihers. Insoweit liegt eine frei gestaltende Auffassung des Miet- bzw. Leihvertrags durch das positive Recht vor; an Erklärungen, in deren Sinn ein sozialer Akt des Einräumens liegt, werden Ansprüche als rechtliche Folgen geknüpft, gleich als ob es sich um bloße Versprechungen handelte.

Dabei nun können wir uns nicht beruhigen. Man wird zunächst bemerken, daß das Verhalten des gebrauchenden Mieters oder Entleihers doch gewiß nicht auf derselben Stufe steht, wie das Verhalten eines beliebigen sich den Gebrauch anmaßenden Dritten; daß man es berechtigt nennen muß und somit auch von einem auf es bezüglichen absoluten Rechte sprechen darf. Vom positiv-rechtlichen Standpunkte wird man natürlich entgegnen, daß auf Grund der Willenserklärungen oder »sozialen Akte« des Vermieters und Verleihers vielleicht »wesensgesetzlich« solche absoluten Rechte erwachsen mögen, daß aber nach dem zweifelsfreien und juristisch allein maßgebenden Inhalte der §§ 535 und 598 solche Rechte durch das Gesetz nicht anerkannt, sondern durch ganz andersartige ersetzt worden sind. Ganz erledigend aber scheint uns diese Entgegnung nicht zu sein. Es ist ja kein beliebiges Verhalten, auf welches nach Gesetzesvorschrift der Entleiher Anspruch hat, kein Verhalten, welches ganz und gar außer Zusammenhang stünde mit seinem »natürlicherweise« sich ergebenden absoluten Rechte; vielmehr erscheint uns die Anerkennung des ersten nicht möglich zu sein, ohne sinngemäß zugleich die Anerkennung des zweiten zu implizieren. In dem »Gestatten« haben wir einen eigenartigen Akt, der wesentlich fremdpersonal ist und sich regelmäßig auf ein fremdes Verhalten bezieht. Es ist sinnvollerweise nur da möglich, wo noch kein Recht des Fremden auf das Verhalten besteht, wo andererseits aber der Gestattende in der Lage ist, eine solche Berechtigung zu verleihen. Dem Vollzuge des Gestattens entspricht dann notwendig das Erwachsen eines »Dürfens« oder Berechtigtseins der anderen Person. Insofern der Verleiher den Gebrauch der Sache gestattet, entsteht also ein Gebrauchen-Dürfen oder eine Gebrauchsberechtigung auf seiten des Entleihers. Das BGB. erkennt zunächst nur einen Anspruch auf Ge-

stattung an. Insofern es aber damit bestimmt, daß auf Grund des Leihvertrages ein Gestatten des Gebrauches stattfinden soll, ist die notwendige Folge dieses Gestattens – die Gebrauchsberechtigung des Entleihers – von der Bestimmung sinngemäß mitumfaßt, ganz analog wie jedes Wollen die notwendigen Folgen des Gewollten sinngemäß mitumspannt. Zu einem aktuellen und ausdrücklichen Bestimmungsakte braucht es dort freilich ebensowenig zu kommen, wie hier zu einem aktuellen Wollen.

In unserem speziellen Falle werden diese allgemeinen Erwägungen durch den Wortlaut des Gesetzes durchaus bestätigt. Nach § 603 BGB. darf der Entleiher von der entliehenen Sache keinen anderen als den vertragsmäßigen Gebrauch machen. Den vertragsmäßigen Gebrauch also darf er machen, d. h. er hat eine Gebrauchsberechtigung an der Sache, insoweit es dem Inhalte des Vertrages entspricht.[1] Bei den Mietsvorschriften fehlt eine gleich ausdrückliche Bestimmung. Es ist aber nicht zweifelhaft, daß die Rechtsstellung des Mieters in dieser Beziehung nicht anders und vor allen Dingen nicht ungünstiger sein kann als die des Entleihers. So können wir also, bei Miete wie bei Leihe (und entsprechend natürlich bei der Pacht), von einer dinglichen Gebrauchsberechtigung, einer Berechtigung an der Sache, reden. Freilich darf das nicht mißverstanden werden. Wir sind nicht, wie etwa Schuppe, der Ansicht, daß »die Kluft zwischen dinglichem und obligatorischem Recht überhaupt zu den Dogmen gehört«, daß »der Wert dieser Unterscheidung ein bedingter ist«.[2] Vielmehr behaupten wir einen schroffen Wesensunterschied zwischen den Rechten auf fremdes Verhalten und dem Rechte auf das Eigenverhalten an einer Sache, einen Unterschied, der sich auch in den wesensgesetzlichen Voraussetzungen und Folgen beider Rechtstypen auf das deutlichste zeigt; erst auf Grund der Geltendmachung dieses Unterschiedes sind wir ja zu unserem Resultat gelangt. Wir wollen obligatorische Ansprüche keineswegs aufgehen lassen in dinglichen Rechten; auch uns stellen sich Miete und Leihe dar als Verträge, aus denen in erster Linie rechtlich geschützte Ansprüche erwachsen, die aber zugleich – in sinngemäßer Konsequenz – den Gebrauch der betr. Sachen zu einem berechtigten machen. Das Gebrauchsrecht ist freilich selbst nicht rechtlich geschützt; hier zeigt sich, wie notwendig unsere früheren Scheidungen der verschiedenen

1) Eine Vergleichung der beiden Sätze des § 603 zeigt, daß das BGB. zwischen Dürfen und Berechtigtsein keinen Unterschied macht. Vgl. auch etwa § 904 und 909.

2) Schuppe, Der Begriff des subjektiven Rechtes S. 194.



Bedeutungen von dinglich und obligatorisch waren.[1] Es ist kein Zweifel, daß nach dem Sinne der gesetzlichen Bestimmungen das Gebrauchsrecht, etwa des Entleihers, nur solange bestehen soll, als das Eigentum der Sache konstant bleibt, daß es mit dem Eigentumswechsel der Sache untergeht. Es fehlt ihm also die »Haftbarkeit« an der Sache im früheren Sinne. Es besteht ferner kein Zweifel daran, daß der Entleiher in seiner Eigenschaft als Entleiher (die natürlich von seiner Eigenschaft als Besitzer sehr wohl zu unterscheiden ist) nicht geschützt ist gegen Eingriffe Dritter, daß ihm aus seinem Gebrauchsrecht kein Herausgabeanspruch erwächst gegen denjenigen, der in den Besitz der geliehenen Sache gekommen ist, kein Anspruch auf Beseitigung der Beeinträchtigung gegen den störenden Dritten usf. Das alles aber schließt nicht aus, daß er Inhaber eines absoluten Rechtes auf den Gebrauch einer Sache ist, d. h. also Inhaber eines absoluten Sachen- (oder »dinglichen«) Rechtes. Wie der Mangel des Rechtsschutzes dem Anspruch seinen Anspruchscharakter beläßt, so auch dem Rechte an der Sache den Sachenrechtscharakter. Es tritt uns hier ein naturales Sachenrecht entgegen.[2] Wir halten auch hier auf das strengste auseinander die aus gewissen sozialen Akten wesensgesetzlich erwachsenden, vom positiven Recht aber nicht anerkannten und geschützten, die vom positiven Recht anerkannten und geschützten und endlich die vom positiven Recht anerkannten, aber nicht geschützten absoluten Rechte. Während aber die Anerkennung naturaler Ansprüche zumeist aus anderen Rechtsbestimmungen erschlossen werden muß, können wir uns hier auf die ausdrücklich anerkennende Bestimmung des § 603 berufen.

Man wird die hier vertretene Ansicht nicht mit der Theorie verwechseln, welche einige Juristen speziell für die Miete aufgestellt haben. Wenn insbesondere Cosack[3] den § 571[4] für diese »dingliche« Natur der Miete an Grundstücken in Anspruch nimmt, so können wir dem keineswegs zustimmen. Wir können aus ihm nur entnehmen, daß die Ansprüche des Mieters aus dem Mietvertrage nach

---

1) Vgl. oben § 6.

2) Mit Rücksicht auf den positivrechtlichen Sprachgebrauch, welcher unter dem »Recht an der Sache« ohne weiteres das mit Rechtschutz begabte Sachenrecht zu verstehen pflegt, wird es sich empfehlen, innerhalb positivrechtlicher Zusammenhänge von naturalen Berechtigungen an der Sache zu reden.

3) a. a. O. § 238.

4) § 571, I: Wird das vermietete Grundstück nach der Überlassung an den Mieter von dem Vermieter an einen Dritten veräußert, so tritt der Erwerber an Stelle des Vermieters in die sich während der Dauer seines Eigentums aus dem Mietverhältnis ergebenden Rechte und Verpflichtungen ein.

Überlassung des Grundstückes an den Mieter variabler Natur (in unserem früheren Sinne) werden, d. h. daß sie nicht ein für allemal an die Person des Vermieters als Gegner gebunden sind, sondern mit dem Eigentumsübergang eine Änderung der persönlichen Richtung erfahren. Mit dem Anspruch wird sinngemäß dann auch das von uns angenommene naturale dingliche Recht fortdauern, selbstverständlich ohne deshalb vom Augenblicke des Eigentumswechsels an den rechtlichen Schutz zu erfahren, dessen es vorher entbehrte. Dagegen erscheint es uns nicht begründet zu sein, mit Cosack aus der Tatsache, daß der Gewährungsanspruch des Grundstückmieters sich auch gegen den neuen Eigentümer richtet, zu schließen, daß er eben darum auch ein dingliches, rechtlich gegen Eingriffe Dritter geschütztes Gebrauchsrecht an der Sache besitzen müsse. Die Existenz eines variablen (und insofern »dinglichen«) Anspruchs und die Existenz eines gegen Dritte wirksamen absoluten dinglichen Rechtes sind grundverschiedene Dinge. Das eine kann sehr wohl ohne das andere vorhanden sein.[1]

Die von uns vertretene Ansicht ist weniger beschränkt als die Cosacksche, insofern sie die Leihe und alle Fälle der Miete (und Pacht) umfaßt; sie ist beschränkter, insofern sie in den Fällen des § 571 zwar ein mit der Variabilität des Anspruches gegebenes, den Eigentumswechsel überdauerndes Sein des vorher schon bestehenden naturalen Sachenrechtes anerkennt, ohne indessen einen Grund dafür zu sehen, diesem Rechte eine Geschütztheit gegen Eingriffe Dritter zuzusprechen. Damit werden auch die praktischen Folgerungen, welche Cosack aus seiner Theorie zieht, für uns hinfällig. Trotzdem glauben wir nicht, daß das Vorhandensein des naturalen Sachenrechtes praktisch-juristisch ganz bedeutungslos ist. Es kann hier nur ein Hinweis auf eine Möglichkeit der Anwendung gegeben werden. Wie die Realisierung des Inhaltes eines naturalen Anspruches sich positivrechtlich als Erfüllungshandlung darstellt, so werden wir auch die Realisierung des Inhaltes eines naturalen absoluten Rechtes durch den Inhaber als Ausübungshandlung betrachten dürfen. Damit wäre dann gesagt, daß das Verhalten eines Entleihers, welcher den Gebrauch einer ihm vertragsmäßig auf eine bestimmte Zeit geliehenen Sache ausübt, ohne das geringste Interesse daran zu haben, nur zu dem Zwecke, den Verleiher durch den Gebrauch zu schädigen, nach § 226 BGB. unzulässig ist.[2] Nimmt man dagegen – wider den Wortlaut des § 603 –

1) Vgl. Crome, »Die juristische Natur der Miete nach dem Deutschen Bürgerlichen Gesetzbuch«, Jherings Jahrbücher, Bd. 37, S. 1 ff.

2) Die Ausübung eines Rechtes ist unzulässig, wenn sie nur den Zweck haben kann, einem anderen Schaden zuzufügen.



nur einen obligatorischen Anspruch des Entleihers aus, so ist die Anwendung des Schikaneparagraphen nicht möglich, da der Gebrauch der Sache nicht als die »Ausübung« des – an sich überhaupt nicht ausübungsfähigen – Anspruches betrachtet werden kann.

Der Begriff der naturalen absoluten Rechte ist in seiner Anwendung keineswegs auf Miete und Leihe allein beschränkt. Der Nießbrauch ist nach positivrechtlicher Vorschrift nicht übertragbar; dagegen kann seine Ausübung einem anderen überlassen werden (BGB. § 1059). Es muß die Frage nach der rechtlichen Stellung dieser ausübenden Person aufgeworfen werden. Daß die Ausübung des Nießbrauches durch sie auf Grund der Ausübungsüberlassung anders zu bewerten ist als die Ausübungsanmaßung eines beliebigen Dritten, ist selbstverständlich. Sie »darf« ja den Nießbrauch ausüben, sie ist also auf Grund der Überlassung berechtigt, die Sache zu benutzen und ihre Früchte zu ziehen. Bei Beeinträchtigung ihrer Rechtsstellung stehen ihr freilich keine Ansprüche gegen den störenden Dritten zu; das unterscheidet ja gerade ihre Stellung von der des Nießbrauchers selbst. Ihre Gebrauchsberechtigung an der Sache ist rechtlich nicht geschützt; so haben wir hier abermals ein naturales Sachenrecht. Wenn man also die Behauptung aufstellt, daß »die Überlassung der Ausübung nur einen obligatorischen Anspruch gegen den Nießbraucher begründet«,[1] so kann das nur insoweit richtig sein, als geschützte Rechte in Frage stehen.[2]

Es ist Sache der positiven Rechtswissenschaft, im einzelnen zu untersuchen, wie sich das naturale Sachenrecht zu den obligatorischen Ansprüchen verhält, in welchem Augenblicke es zur Entstehung kommt – speziell ob es die Besitzüberlassung der betreffenden Sache voraussetzt –, wie weit sein Anwendungsgebiet und seine praktischen Konsequenzen reichen. Der philosophischen Rechtsbetrachtung liegt es nur ob, die Essentialität des Begriffes naturaler absoluter Rechte darzulegen. Wir glauben übrigens nicht, daß seine Bedeutung sich auf die Sphäre

1) So z. B. Planck, Bürgerliches Gesetzbuch, Band III, zu § 1059.

2) Es fragt sich freilich darüber hinaus, ob die Ausübungsüberlassung des Nießbrauchs sich nicht in einer schlichten Ausübungsgestattung (ohne danebengehende Verpflichtung) erschöpfen kann. Solche Fälle sind ja in BGB. § 956, welcher Gestattungen mit und ohne Gestattungsverpflichtung unterscheidet, offenbar vorgesehen. Hier würde uns dann die naturale dingliche Berechtigung ganz rein und losgelöst von allem Obligatorischen entgegentreten. Man denke auch an den Fall, wo der Eigentümer eines Grundstücks einem anderen schlicht gestattet, die Früchte eines Baumes abzupflücken. Wie will man der Rechtslage ohne die Annahme naturaler absoluter Berechtigungen gerecht werden?



des bürgerlichen Rechtes beschränkt. Wir erinnern an diejenigen subjektiven öffentlichen Rechte, welche sich auf ein eignes Verhalten beziehen, und die sich, insoweit sie keinen Rechtsschutz irgendeiner Art genießen, als naturale absolute Rechte darstellen.

Positive Rechtsbestimmungen können »secundum leges«, »praeter leges« und »contra leges« sein, je nachdem sich im Gesamtaspekt der rechtlich zu normierenden Verhältnisse das in sozialen Akten wesensgesetzlich gründende Sein als sein-sollend darstellt, oder sich Anordnungen als erforderlich zeigen, die außerhalb der apriorischen Sphäre liegen, oder das wesensgesetzlich Seiende sich mit Rücksicht auf die Gesamtverhältnisse nicht als sein-sollend zu behaupten vermag. Der scheinbare Widerspruch der »leges contra leges« hat zum Relativismus in der Rechtsphilosophie geführt. Er kann uns nicht mehr beirren, nachdem wir erkannt haben, daß hier nicht zwei Gesetzesinhalte, rein für sich betrachtet, sich widerstreiten, sondern daß vielmehr ein an und für sich bestehendes und zu erkennendes Seins-Gesetz durch eine wirksame Bestimmung derart umgestaltet werden kann, daß sich nunmehr dem Erkennen zwar ein anderes, aber nur mit Rücksicht auf die Bestimmung und durch sie bestehendes gesetzliches Sein darbietet. Die »leges secundum leges« sind freilich das Primäre; oder — um die Äquivokation zu vermeiden, in der hier »lex« einmal das Korrelat einer Seinserkenntnis, das andere Mal den Inhalt bzw. das Produkt einer Sollensbestimmung bezeichnet —: Jede Bestimmung wird sich *zunächst* nach dem wesensgesetzlich Seienden richten, insofern dies Seiende, an und für sich betrachtet, stets auch das Seinsollende ist. Es müssen besondere Gründe vorliegen und hinzutreten, wenn ihm dieser Sollenscharakter genommen, und damit der Anlaß für eine abweichende Bestimmung gegeben werden soll. Zu dieser »logischen« Priorität tritt nun eine — sozusagen — psychologische hinzu. So zweifellos auch die Freiheit der Bestimmung den Seinsgesetzen gegenüber ist, und so sehr auch eine *richtige* Bestimmung von dem Seienden zugunsten des Seinsollenden abweichen muß, so häufig ist doch auf der anderen Seite eine gewisse *Unfreiheit* der bestimmenden Subjekte, eine Tendenz, an dem Seienden festzuhalten, auch wo es nicht das Seinsollende ist, eine *Unfähigkeit* oder *Unentschlossenheit*, kraft eigener wirksamer Bestimmung das Seinsollende an Stelle des an und für sich Seienden zum Seienden zu machen. Diese Erscheinung gehört in die Sphäre dessen, was man als »Formalismus« im positiven Recht zu bezeichnen pflegt. Um sie von den mancherlei anderen Erscheinungen zu scheiden, die diesen Namen mit besserem

Rechte tragen, wollen wir von einem »Ontologismus« reden, der sich überall kundgibt, wo in der positiven Rechtsentwicklung an dem wesensgesetzlich Seienden — auch wenn es nicht sein soll — festgehalten wird.

Gewisse Phasen der Rechtsentwicklung mögen unter diesem Gesichtspunkte eine Erklärung finden. Eine Rechtsetzung, die sich an dem Seienden orientiert, wird Versprechungen zugunsten Dritter mit unmittelbarer rechtlicher Anspruchserzeugung in der Person des Dritten nicht anerkennen können. Es ist eine innere Emanzipation von den apriorischen Seinsgesetzen erforderlich, wenn die Bestimmung getroffen werden soll, daß ein Anspruch, der aus einem zwischen zwei Personen vollzogenen Versprechen unmöglich erwachsen kann, dessen Existenz aber im Hinblick auf die Bedürfnisse des sozialen Verkehrs erwünscht ist, kraft der Bestimmung existieren soll. Wenn in positiven Rechten — wie etwa im römischen Rechte — Verträge zugunsten Dritter nicht zu prinzipieller Anerkennung gelangt sind, wenn sie als »unmöglich« erschienen, so fragt es sich, ob diese Unmöglichkeit nicht im Hinblick auf die apriorischen Seinsverhältnisse erfaßt worden ist. Eine Bestimmung, die dahin tendiert, sich dem Seienden zu fügen, statt aus eigener Kraft zu wirken, stößt ja in der Tat hier auf ein absolutes Nichtseinkönnen. Nicht das ist natürlich unsere Meinung, daß man in Rücksichtnahme auf ein bewußtes oder gar formuliertes Seinsgesetz die Unmöglichkeit des Vertrages deduziert habe. Vielmehr braucht das Seinsgesetz keine andere Wirkung entfaltet zu haben, wie die logischen Gesetze, die ja auch das Denken der Menschen leiten können und geleitet haben, ohne ins Bewußtsein getreten oder gar formuliert worden zu sein. Auch darf man nicht glauben, daß bei einer »ontologistischen« Entwicklung des Rechtes, d. h. bei einer mehr oder minder großen inneren Bindung der Bestimmungen an die Seinsgesetze, alle diese Seinsgesetze schlechthin zur Anerkennung gelangen müßten. Damit, daß ein unmögliches Sein nicht zum Gegenstande der Bestimmung gemacht wird, ist nicht gesagt, daß nun alle Seinsgesetze dazu gemacht werden müßten. So gibt es im römischen Recht ebensowenig eine prinzipielle Anerkennung der — wesensgesetzlich möglichen — echten Vertretung, als der — wesensgesetzlich unmöglichen — Verträge zugunsten Dritter. Es ist nicht Sache der apriorischen Rechtslehre, zu entscheiden, worin die Erklärung der ersten Erscheinung zu suchen ist, ob in einer mangelnden Einsicht in die durch bestimmte Akte des Vertretenen gewährleistete wesensgesetzliche Möglichkeit oder in Gründen ganz anderer Art,

etwa darin, daß die römische Anschauung es nicht duldete, »daß ein freier Mensch sich zum bloßen Stellvertreter eines anderen hingab«[1], daß nach ihr der Wille der selbständigen Person »sich nicht zur bloßen Durchgangsstation fremden Willens degradieren konnte«.[2] Sicher ist jedenfalls – und bedarf nach unseren früheren Ausführungen keiner Darlegung mehr –, daß aus einer prinzipiellen Nichtanerkennung echter Vertretung kein Schluß auf die »Künstlichkeit« dieses Institutes gezogen werden kann.

Von besonderem Interesse für uns ist die Entwicklung der Forderungszession nach römischem Rechte. Wir sehen hier – um über das Elementarste kurz zu referieren –, wie derjenige, der eine Forderung »übertragen« wollte, sich nach ius civile der sog. delegatio nominis bedienen mußte. Der Gläubiger Titius (Delegant) weist seinen Schuldner Seius (Delegaten) an, das, was er ihm schuldet, dem Gaius (Delegatar) zu versprechen. Daraufhin schließt der Delegatar mit dem Delegaten eine Stipulation folgenden Inhaltes: »quod Titio debes id tu mihi dare spondes? spondeo.« Infolge dieser Stipulation hat Gaius nun von Seius dasselbe zu fordern, was dieser vorher dem Titius schuldete. Es ist klar, daß es sich um echte Übertragung hier nicht handelt. Der Delegatar wird ja nicht Inhaber des alten Forderungsrechtes, dessen Inhaber zuvor der Delegant gewesen ist; vielmehr wird durch die Stipulation eine neue – wenn auch der alten gleiche – Forderung erzeugt. Das Bedürfnis, die Mitwirkung des Schuldners auszuschalten, hat dann zu neuen Formen geführt. Wer seine Forderung »übertragen« will, ernennt den anderen zum Prozeßbevollmächtigten, zum »procurator«, der nunmehr im Namen des Gläubigers dessen Forderungsrecht geltend macht. Durch die hinzugefügte Klausel, daß der Prokurator den einzutreibenden Forderungsbetrag für sich behalten soll, sucht man den Übertragungseffekt zu erreichen. Freilich besitzt auch dieser Prokurator in rem suam kein eigenes Forderungsrecht, sondern macht lediglich ein fremdes Forderungsrecht geltend.

Wir gehen auf die historischen Einzelheiten selbstverständlich nicht ein. Erst die Rechtsbildung der Kaiserzeit kennt eine unmittelbare Zession; auch hier aber ist es streitig, ob durch das Zessionsgeschäft das Forderungsrecht selbst auf den Erwerber überging, oder ob lediglich ein selbständiges »Klagerecht«, ein »Ausübungsrecht« der immer noch fremden Forderung entstand.

---

1) W. Endemann, »Handelsrecht« 4, S. 95.

2) Laband a. a. O. S. 186.

Es erhebt sich die Frage, von welchen Gesichtspunkten aus die – wie die Entwicklungsgeschichte zeigt, schon früh erstrebte – Übertragung so langwierige und komplizierte Hemmungen erfahren hat. Warum hat man sie nicht für zulässig angesehen, sobald sich das Bedürfnis nach ihr herausstellte; warum hat man den Umweg der Aktivdelegation einem schlichten Übertragungsakte vorgezogen?

Man darf nicht geltend machen, daß eine direkte Übertragung für die Römer »begrifflich« unmöglich gewesen sei, insofern ihnen die Obligation als ein »iuris vinculum« gegolten habe.[1] Offenbar ist damit die Frage nur zurückgeschoben. Definitionen pflegen nicht in absoluter Willkür gegeben zu werden. Und wenn die begriffliche Bestimmung der Obligation als eines »iuris vinculum«, wie jene Erklärung meint, in sich einschließt, daß ihre Abtrennung von der innehabenden Person nicht möglich ist, so fragt es sich natürlich, worin diese begriffliche Bestimmung begründet ist. Wenn wir nach dem Grund einer Erscheinung fragen, so darf uns nicht mit dem Hinweis auf eine Definition geantwortet werden, die selbst diesen Grund zur Voraussetzung hat. Nun haben wir festgestellt, daß ein Anspruch ohne Mitwirkung des Schuldners unmöglich übertragen werden kann, insofern ja durch die Übertragung der Verbindlichkeitsgegner des Schuldners und damit die Struktur der Verbindlichkeit geändert wird; und daß ferner auch eine schlichte Zustimmung des Schuldners zur »Übertragung« nicht genügen kann, insofern der angestrebte Erfolg nicht in dem Übergang eines inhaltsidentischen, sondern eines in bezug auf den Leistungsadressaten modifizierten Anspruchs besteht. Hier liegt es außerordentlich nahe, zu sagen: Jene qualifizierte Übertragung mit Ausschaltung des Schuldners erschien unmöglich, weil sie in der Tat unmöglich ist; lange sah man in ontologistischer Abhängigkeit auf diese Unmöglichkeit hin, bis man sich zu der Freiheit durchrang, das, was auf Grund einer Übertragung nicht entstehen konnte, auf Grund freier Bestimmung an einen Übertragungsakt zu binden. Gesichert werden könnte eine solche Theorie – in diesem wie in dem vorher erwähnten Falle der Verträge zugunsten Dritter – natürlich erst durch umfassende historische Untersuchungen.[2] Hier

1) pr. J. de obligationibus III, 13.

2) »Daß durch das Eintreten eines neuen Gläubigers auch der Inhalt der Leistung des Schuldners geändert wird«, hat Windscheid – entgegen der von ihm in der Schrift über die Aktio vertretenen Ansicht – in den Pandekten (Bd. II § 329) mit Recht bemerkt. Nur meint er, daß das römische Recht ursprünglich angenommen habe, »eine solche Änderung brauche sich der Schuldner nicht ohne seine Zustimmung gefallen zu lassen«, während in Wahrheit



soll nur prinzipiell gezeigt werden, wie der historischen Forschung durch die apriorische Rechtslehre eigene Gesichtspunkte dargeboten werden können.

Noch in der Theorie des gemeinen Rechtes hielt die herrschende Meinung an der Unübertragbarkeit der Forderungen fest und bestimmte die Rechtsstellung des Zessionars im wesentlichen dahin, daß er ein eigenes Recht auf »Ausübung« einer fremden Obligation erwerbe. Das Hauptargument war dabei, daß »die Forderung ihrem Begriffe nach unübertragbar« sei[1] – wobei offenbar nur an eine wesenhafte Unmöglichkeit, nicht wie vorhin, an den Widerspruch mit einer einmal supponierten Definition gedacht sein kann.[2] Wir haben hier ein deutliches Beispiel, wie sehr der Ontologismus sich – nicht nur in der Rechtsentwicklung, sondern auch in der Rechts*theorie* – geltend machen kann. Oder anders gewandt: Wir sehen, wie verwirrend die Vermengung von Sätzen der apriorischen Rechtslehre mit Fragen der positiven Rechtslehre sich erweist. Die wesenhafte Unmöglichkeit einer inhaltmodifizierenden Übertragung verhindert natürlich nicht die Möglichkeit abweichender Rechtsbestimmungen. Nirgends erweist sich prinzipielle methodische Unklarheit so verhängnisvoll wie da, wo man die freie, nur in Werterwägungen fundierte Rechtsbestimmung einengen will durch starre Seinsgesetze. Wir verstehen es vollkommen, daß unser heutiges Recht die Anspruchsübertragung ohne Einwilligung des Schuldners prinzipiell als möglich bestimmt; denn da es dem Schuldner in der Regel gleichgültig sein kann, an wen er leistet, ist es gerechtfertigt und soll mit Rücksicht auf die Verkehrsbedürfnisse so sein, daß durch Vereinbarung zwischen Gläubiger und Drittem seine Verbindlichkeit jene Modifikation erleidet. Umgekehrt aber ist es durchaus verständlich, daß eine Schuld-

---

jene qualifizierte Übertragung *unmöglich* ist und auch durch eine schlichte Zustimmung nicht ermöglicht werden kann.

1) So berichtet Windscheid a. a. O. Der Einwand Windscheids gegen die Unübertragbarkeit ist – unserer Auffassung gegenüber – durchaus unstichhaltig. Wir leugnen nicht, was er geltend macht: daß trotz aller Modifikation von einer »Selbigkeit« der übertragenen Forderung gesprochen werden kann; aber wir bestreiten, daß eine solche modifizierende Übertragung ohne weiteres möglich ist.

2) Sehr deutlich kommt das z. B. bei Kuntze zum Ausdruck: »Ich erkenne in der im römischen Rechte wahrgenommenen Fernhaltung der Singularsukzession vom Obligationsgebiet nicht eine bloß zufällige Erscheinung in der römischen Rechtsentwicklung, sondern den klaren Ausdruck einer aus dem innersten Wesen der Obligation sich ergebenden Konsequenz« (»Lehre von den Inhaberpapieren«, S. 220).



übernahme auch nach heutigem Rechte noch regelmäßig der Genehmigung des Gläubigers bedarf (BGB. § 414, 415). Denn diesem kann die Person des Schuldners und ihre Leistungsfähigkeit in der Regel nicht gleichgültig sein.

Während die Bestimmungen in die Welt der rechtlichen Phänomene existenzerzeugend und -vernichtend eingreifen, stehen ihnen die Tatsachen der Natur starr und eigenmächtig gegenüber. Auch hier können Werterwägungen das Sein des Nichtseienden oder das Nichtsein des Seienden wünschenswert erscheinen lassen. An Stelle der souveränen, frei schaffenden Bestimmung tritt aber hier die minder mächtige, vor dem Tatsächlichen, das sie nicht ändern kann, gleichsam die Augen schließende »Fiktion«. Angenommen z. B., daß mit einer Tatsache allgemein eine bestimmte rechtliche Wirkung verknüpft ist, so kann unter gewissen Umständen diese Wirkung als nicht seinsollend erscheinen. Zwei Wege stehen hier offen: Es kann kraft Bestimmung der Eintritt der rechtlichen Wirkung in dem bestimmten Falle ausgeschlossen werden. Oder es kann die Tatsache so behandelt werden, »als ob« sie nicht bestünde. Beide Wege führen offenbar zu demselben Ziele. Der zweite ist in dem uns bekannten § 162 BGB. eingeschlagen, nach dem der Eintritt einer wider Treu und Glauben herbeigeführten Bedingung »als nicht erfolgt« gilt. Natürlich können durch Fiktionen nicht nur bestehende Tatsachen ausgeschaltet, sondern auch nichtbestehende angenommen und bestehende durch Annahme nichtbestehender ersetzt werden, um die rechtliche Wirkung des jeweils fingierten Tatbestandes entstehen zu lassen. Immer aber bleibt es dabei, daß es ebensowenig Sinn hat, natürliche Tatsachen durch Bestimmungen schaffen zu wollen, als Rechtliches als bestehend oder nichtbestehend zu fingieren. Es sind zwei prinzipiell verschiedene Denkformen, wenn etwa bei der Übernahme einer Verbindlichkeit durch einen Dritten einmal fingiert wird, der Gläubiger habe seine Zustimmung erteilt, und das andere Mal bestimmt wird, daß der Dritte auch ohne Zustimmung des Gläubigers Inhaber der Schuld werde. Nur der erreichte Erfolg ist in beiden Fällen derselbe.

Indessen kann der Erfolg einer Fiktion nicht immer auch durch wirksame Bestimmungen erreicht werden. Es ist das insbesondere überall da nicht möglich, wo es sich nicht darum handelt, in einem möglichen Träger von Rechten und Verbindlichkeiten die Existenz solcher Gebilde in einzelnen Fällen hervorzubringen oder zu verhindern, sondern irgendeine Gegenständlichkeit überhaupt erst zu einem solchen Träger zu machen. An diesem Punkte wird die Eigen-

art des Problems der »juristischen Person« überaus deutlich. Es ist ein Wesensgesetz, daß nur Personen Inhaber von Rechten und Verbindlichkeiten sein können. Daß irgend etwas aber Person ist, ist eine Tatsache, die niemals durch eine wirksame Bestimmung erzeugt werden kann.[1] Wo also das geltende Recht Rechte und Pflichten von Stiftungen oder gar von bestimmten Vermögensmassen[2] anerkennt, kann nur eine Fiktion in Frage stehen, kraft deren ein solcher Gegenstand behandelt wird, »als ob« er Person wäre. Es ist aber ganz undenkbar, daß durch wirksame Bestimmung eine schlechterdings unpersönliche Gegenständlichkeit, wie eine Vermögensmasse oder eine Stiftung, in der Weise wirklich zu einer Person würde, wie der Dritte, zu dessen Gunsten etwas versprochen wird, kraft Bestimmung wirklich Inhaber eines Anspruches auf die versprochene Leistung werden kann. Hier stehen bei der Verleihung juristischer Persönlichkeit nicht nur Fiktionen überhaupt in Frage, sondern solche eigener Art: Fiktionen, die im Gegensatze zu den früher besprochenen durch wirksame Bestimmungen niemals ersetzt werden können.[3]

Das Problem der juristischen Person reicht natürlich sehr viel weiter; ja es liegt sogar sein Schwerpunkt an einer anderen Stelle. Als »juristische Personen« kommen in erster Linie Personeneinheiten in Betracht, etwa Vereine, Handelsgesellschaften, Staaten. Es fragt sich, ob man hier unabhängig von aller positivrechtlichen Normierung von einer Gesamtperson reden kann, der, ganz abgesehen von den Rechten und Verbindlichkeiten der sie aufbauenden Einzelpersonen, Eigen-Rechte und -Verbindlichkeiten zustehen. Nun ist zweierlei durchaus sicher: Personeneinheiten, wie sie hier in Frage

1) Es ist ein möglicher, wenn auch nicht zu empfehlender Sprachgebrauch, nur da und überall da von »Persönlichkeit« zu reden, wo eine positivrechtlich statuierte Trägerschaft von Rechten und Verbindlichkeiten vorliegt. Dann sind ev. Stiftungen, nicht aber Sklaven Personen. Daß aber Persönlichkeit »stets vom Rechte verliehen, nicht von Natur aus gegeben« ist (Jellinek, »System der subj. öffentlichen Rechte« 2, S. 28), darf man nicht sagen. Man übersieht dabei den ursprünglichen und fundamentalen Begriff der Persönlichkeit, der mit dem positiven Rechte zunächst nicht das mindeste zu tun hat, und nach dem der Sklave, niemals aber die Stiftung Person ist. Als Person in diesem Sinne dokumentiert sich, wer Akte bestimmter Art, z. B. soziale Akte, zu vollziehen vermag.

2) Vgl. Hellwig, »Lehrbuch des deutschen Zivilprozeßrechtes«, Bd. I, S. 293 ff.

3) Nur von hier aus kann es verständlich werden, daß man das Problem der juristischen Person so eifrig erörtert hat, ohne, wie es scheint, auch nur zu ahnen, daß auch in überaus zahlreichen anderen Fällen Abweichungen von Wesenszusammenhängen im positiven Rechte vorhanden sind.



stehen, sind sehr viel mehr, ja sie sind etwas prinzipiell Andersartiges, wie die Summe ihrer Mitglieder. Es sind ganz verschiedene Akte, in denen ich eine Gemeinde oder einen Verein denkend erfasse, und in denen mir die Gemeindemitglieder oder Vereinsgenossen insgesamt zur sinnlichen Wahrnehmung kommen. Und es gibt Prädikationen, die von der Personeneinheit gelten, ohne auf alle ihre Glieder, ja ohne sogar auf irgendeines ihrer Glieder anwendbar zu sein. Damit ist freilich nicht gesagt, daß die Innehabung von Rechten und Verbindlichkeiten zu diesen Prädikationen gehört. Wir wissen aus früheren Überlegungen, daß eine Einheit von Personen in der Weise Inhaber von Rechten und Verbindlichkeiten sein kann, daß jeder von ihnen daran teilhat, daß solche Gebilde aus Versprechungen, Einräumungen und anderen sozialen Akten erwachsen können, welche die Glieder der Gruppe insgesamt zu Adressaten haben. Hier aber ist gefordert, daß eine Personeneinheit etwa Eigentümer ist, ohne daß irgendeiner der fundierenden Einzelpersonen die Sache gehört oder mit gehört. Es fragt sich, ob dies wesensgesetzlich möglich ist; ob wir in der Tat im Vereine nicht nur ein von den einzelnen Gliedern wohlgeschiedenes und mit Eigen-Eigenschaften[1] versehenes Gebilde zu sehen haben, sondern ob die Scheidung im speziellen so weit geht, daß von einem Eigentum oder von Verbindlichkeiten des Vereins, und dann natürlich auch von Versprechungen, Einräumungen u. dgl. gesprochen werden kann, denen die einzelnen Mitglieder durchaus fernstehen. Es ist hier nicht der Ort, diese schwierige Frage zur Entscheidung zu bringen. Das Eine aber können wir festhalten: Wenn eine solche wesensgesetzliche Möglichkeit nicht besteht, so liegt hier eine Fiktion, und zwar eine durch wirksame Bestimmungen nicht ersetzbare Fiktion des positiven Rechtes vor. Denn so gewiß es möglich ist, Personen, welche Rechte nicht innehaben, durch wirksame Akte solche zu verleihen, so gewiß ist es unmöglich, bei Personeneinheiten, welche keine von den zusammensetzenden Gliedern abzuhebende und mit Eigenrechten zu begabende Persönlichkeit besitzen, eine solche Persönlichkeit durch Bestimmung ins Dasein zu rufen.[2]

---

1) Von Eigen-Eigenschaften der Gruppe, welche ihr selbst, aber nicht ihren Gliedern zukommen, kann man reden im Gegensatze zu den fundierten Eigenschaften, die ihr nur dadurch zukommen, daß sie ihren Gliedern zukommen.

2) Wohl zu beachten ist, daß selbst im Fall einer Fiktion nicht das Vorhandensein personaler Einheiten fingiert ist – diese bestehen ja zweifellos objektiv als Gegenständlichkeiten ganz eigener Art –, sondern lediglich dies, daß



Es ist für uns von besonderem Werte, daß das Problem der juristischen Person als Problem das Dasein der apriorischen Rechtszusammenhänge zur Voraussetzung hat. Um ein positivrechtliches Interpretationsproblem handelt es sich hier gewiß nicht; daß das positive Recht unter bestimmten Voraussetzungen Vereine, Stiftungen u. dgl. wie Eigen-Personen behandelt, steht ja außer Zweifel. Problem kann nur sein, ob sie auch Eigen-Personen *sind*, genauer, ob solche Personeneinheiten ihrem Wesen nach es zulassen, daß sie, ohne Teilnahme der die Einheit bildenden Personen, Eigentümer, Verpflichtete und Berechtigte werden. Diese Frage aber kann von dem juristischen Positivismus, der nichts kennt als die willkürlichen Setzungen des positiven Rechtes, und der von Geltungszusammenhängen, die unabhängig von dieser Setzung bestehen, nichts wissen will, nicht einmal als Frage verstanden, geschweige denn beantwortet werden.

Man kann die Wesenszusammenhänge, die wir herausgehoben haben, rein an sich betrachten, unabhängig von ihrer Realisation. Es wäre eine Welt denkbar, in der sie sich überhaupt nicht realisierten, in der keine sozialen Akte vollzogen würden und auch sonst nichts von dem ins Dasein träte, wodurch Rechte, Verbindlichkeiten und Rechtsverhältnisse wesensgesetzlich entstehen.[1] Wo es dies alles aber gibt, ist es innig verwachsen mit dem übrigen Sein der natürlichen Welt, mit dem Gesamterleben der Akte vollziehenden Personen, ihren Gefühlen und Wünschen, ihrem Streben und Wollen, ihren Erwartungen und Befürchtungen usf. Das rechtlich relevante Geschehen, wo es sich realisiert, tritt uns innig verwoben mit anderen, außerrechtlichen Vorgängen entgegen. Es ist eine eigene Aufgabe, es aus der verwirrenden Fülle seiner Umgebung rein herauszuheben. Man weiß, wie juristische Laien ihre Rechtsfälle zu erzählen pflegen. Da ist ihnen etwas versprochen worden — ganz fest versprochen. Lange haben sie auf dies Versprechen gewartet, um so größer war ihre Freude, als man es ihnen gab. Zwar hatte der Versprechende gesagt, unter Umständen könne er das Versprochene doch nicht tun, und man hatte ihm darin zugestimmt. Aber er hatte das selbst als so unwahrscheinlich hingestellt; auch hatte man an diese Möglichkeit gar nicht mehr gedacht. Und dann hatte er doch, ganz plötzlich und unerwartet, sein Versprechen widerrufen. . . . . . Der

bestimmte, nach teleologischen Gesichtspunkten ausgewählte, personale Einheiten mögliche Vollzieher isolierter sozialer Akte und mögliche Träger von Eigen-Rechten und -Verbindlichkeiten sein können.

1) Selbstverständlich würde eine solche Nichtrealisierung nur die *Anwendbarkeit* dieser Gesetze, nicht ihre *Geltung* betreffen.

Jurist — auch wo er keineswegs vom Standpunkt irgendeines positiven Rechtes aus urteilt — entnimmt aus diesem Wortschwall sofort das Wesentliche: Ein Versprechen war gegeben; ein Widerrufsrecht war vorbehalten, es wurde ausgeübt; der Anspruch aus dem Versprechen ist damit erloschen.

Ein guter Teil dessen, was man als »juristische Begabung« bezeichnet, scheint uns in der Fähigkeit zu liegen, aus der ungeheueren Fülle des Geschehens die rechtlich relevanten Linien mit unbedingter Sicherheit zu erschauen und herauszuheben. Man spricht oft von dem »natürlichen Rechtsgefühle«, das den juristisch Begabten auch ohne Kenntnis des in Betracht kommenden positiven Rechtes leite. Indessen kann man durchaus nicht sagen, daß Menschen mit einem besonders fein entwickelten Fühlen für das, was gerechterweise sein sollte, stets auch besonders begabte Juristen wären; die Erfahrung scheint eher auf das Gegenteil hinzuweisen. Viel wichtiger als das »Gefühl« für das Gerechte ist das »Gefühl« für das rechtlich Relevante, d. h. für jene eigenartigen Geschehnisse, von denen wesensgesetzliche Zusammenhänge gelten, und die Einsicht in die Zusammenhänge, welche von ihnen gelten. Die Prüfung des so gewonnenen Resultates daraufhin, ob es auch den Erwägungen der Billigkeit und Zweckmäßigkeit standhalten kann, bildet erst die zweite Etappe.

Von hier aus gesehen kann es auch verständlich werden, daß fremde, längst nicht mehr geltende Rechte auf den Juristen einen so starken erzieherischen Einfluß auszuüben vermögen. Nicht darum handelt es sich dabei, daß das gegenwärtige Recht besser verständlich wird auf Grund der Kenntnis des Rechtes, aus dem es sich etwa entwickelt hat. Das eigentlich Bedeutsame ist vielmehr, daß die Kategorien, welche nicht nur dem betreffenden Rechte, sondern jedem Rechte zugrunde liegen, und daß die Gesetze, welche in diesen Kategorien gründen, mit besonderer Schärfe und Klarheit erfaßt und erschaut worden sind; und daß ferner die Rechtstheoretiker jener vergangenen Zeit die Kunst in besonders hohem Maße besessen haben, aus der verwirrenden Fülle des sozialen Geschehens das rechtlich Bedeutsame — welches mit dem nur für ein bestimmtes positives Recht Bedeutsamen nicht verwechselt werden darf — herauszuheben.

Schon die Betrachtung des Verhaltens rechtsunkundiger Laien hätte auf die apriorische Rechtssphäre aufmerksam machen können. Wie will man es erklären, daß auch für die, welche das positive Recht nicht oder kaum kennen, so viele Bestimmungen sich »von selbst verstehen«? Wie will man den grundsätzlichen Unterschied verständlich machen zwischen den Bestimmungen, über die man erst

belehrt werden muß, und den anderen, bei denen es einer solchen Belehrung nicht bedarf? Wer mündlich einen Mietvertrag über ein Grundstück auf drei Jahre abschließt, mag sich wundern, wenn er erfährt, daß dieser Vertrag nach unserem Recht »als für unbestimmte Zeit geschlossen« gilt. Wer aber ein Darlehensversprechen gibt, wer auf einen Anspruch verzichtet, oder wer einen Vertreter ernennt, kann nichts anderes erwarten, als daß ihm eine Verbindlichkeit erwächst, daß sein Anspruch untergeht, und daß er durch die Akte des Vertreters berechtigt und verpflichtet wird. Will man etwa die Behauptung aufstellen, daß von den letzten Bestimmungen alle Menschen auf irgendeine Weise etwas zu erfahren pflegen, während die erste ihnen gewöhnlich unbekannt bleibt? Aber — selbst wenn man sich zu einer so haltlosen Konstruktion versteigen wollte — wie will man es verstehen, daß die erste Bestimmung, auch wenn man sie erfahren hat, vergessen werden kann, während bei jenen anderen Zusammenhängen die Rede von einem wirklichen Vergessen schlechterdings sinnlos wäre? Die Erklärung kann nur darin liegen, daß es sich hier um apriorische Zusammenhänge handelt, welche — wie schon Platon gezeigt hat — weder der Erkenntnis »von außen« zugeführt werden, noch dem Bewußtsein für immer entschwinden können, deren intuitive, unmittelbar einsichtige Erfassung vielmehr immer wieder gewährleistet ist, sobald sie das Subjekt in Erwägung zieht.

In den Sätzen der apriorischen Rechtslehre haben wir synthetische Urteile a priori im Sinne Kants zu sehen, nicht anders wie in den Sätzen der reinen Mathematik und reinen Naturwissenschaft. Die »Möglichkeit« dieser Urteile suchte Kant zu erweisen durch die Darlegung, daß nur durch sie sich Erfahrung und Erfahrungswissenschaft konstituieren können. Es ist seitdem zu einem festen Grundsatz des Kantianismus geworden, daß alles Apriorische seine letzte Rechtfertigung nur finden kann, insofern es sich als das aufweisen läßt, was gewisse Fakten objektiver Kultur, wie Wissenschaft oder wohl auch Sittlichkeit, Kunst, Religion »allererst möglich macht«. Sehen wir von den Schwierigkeiten ab, welche einer solchen transzendentalen Deduktion sich entgegenstellen und sie, unserer Überzeugung nach, schließlich scheitern lassen, so erweist auch ein Blick auf die Sphäre, die Kant und seine Nachfolger unbeachtet gelassen haben, die prinzipielle Unhaltbarkeit jener Position. Mit absoluter Evidenz werden die Sätze der apriorischen Rechtslehre von uns erschaut. Wo ist die Wissenschaft, wo das kulturelle Faktum, durch deren Ermöglichung sie erst ihre Gültigkeit ausweisen sollen? Auf

das positive Recht und die positive Rechtswissenschaft darf man sich hier nicht berufen. Die Betrachtung dessen, was hier in Bestimmungen gesetzt wird, würde, wie unsere Untersuchung uns überall gezeigt hat, zu durchaus Verschiedenem, ja zu Entgegengesetztem führen, zur Möglichkeit einer Vertretung wie zu ihrer Unmöglichkeit, zur Übertragbarkeit von Ansprüchen, wie zu ihrer Unübertragbarkeit. Und auf der anderen Seite könnte es möglich sein, daß unmittelbar einsichtige Rechtsgrundsätze in keinem positiven Rechte jemals eine kulturelle »Objektivierung« gefunden hätten. Gewiß lassen sich auch die Abweichungen des positiven Rechtes von den synthetischen Sätzen a priori selbst durch synthetische Sätze a priori verständlich machen. Aber durch die Betrachtung des positiven Rechtes selbst können weder die einen noch die anderen gewonnen oder gar »deduziert« werden. Nirgends erweist sich deutlicher als hier die Unhaltbarkeit jener seltsamen Umkehrung, welche unmittelbar einsichtige Zusammenhänge stützen will durch den Hinweis auf kulturelle Institutionen, die selbst erst durch jene Zusammenhänge geklärt und verständlich gemacht werden können.

Daß synthetische Sätze a priori ohne weiteres, auf Treu und Glauben, angenommen werden sollen, ist auch unsere Meinung nicht. Und ebensowenig vertrauen wir auf eine allgemeine Zustimmung, die sich, gleichsam von selbst, an jene Sätze anheften, oder auf eine »Denknotwendigkeit«, die uns ihre Wahrheit verbürgen soll. Wir erinnern an den Zusammenhang zwischen den Versprechungen einerseits und den Ansprüchen und Verbindlichkeiten andererseits, der unsicher und zweifelhaft bleiben mußte, so lange man sich an den unklaren Begriff der Willenserklärung hielt, ohne sich zur Klarheit über die Eigenart des Versprechens und der sozialen Akte überhaupt durchzuringen. Auch letzte Wesensintuitionen müssen erarbeitet werden. Und nur die reine phänomenologische Analyse vermag jene von Zweifeln nicht mehr belastete, evidente Einsicht in Wesenszusammenhänge zu schaffen, die durch keine Berufung auf das, was durch diese Zusammenhänge »allererst möglich wird«, ersetzt werden kann.

§ 10. Die apriorische Rechtslehre und das Naturrecht. Man darf unsere apriorische Rechtslehre nicht verwechseln mit dem, was man als »allgemeine Rechtslehre« oder als »juristische Prinzipienlehre« bezeichnet hat. Hier kann von einer Unabhängigkeit vom positiven Recht nicht gesprochen werden; vielmehr bilden die positiven Rechtssysteme das Objekt einer verallgemeinernden, induktiven Betrachtungsweise. Nach Adolf Merkel hat die allgemeine

Rechtslehre das zu bearbeiten, was den verschiedenen Rechtsdisziplinen gemeinsam ist, sowie die Gesetze der Entwicklung des Rechtes festzustellen.[1] Nach Bierling fällt der juristischen Prinzipienlehre die Aufgabe zu, das »herauszufinden, was in allen positiven Rechten gleichartig ist oder, mit anderen Worten, was der Gattung »Recht« — im Gegensatz zu allen Einzelrechten — angehört«.[2] Die apriorische Rechtslehre, in ihrer prinzipiellen Unabhängigkeit von jedem positiven Rechte, hat damit nichts zu tun. Wohl aber vermag sie in gewisser Weise die Möglichkeit einer allgemeinen Rechtslehre erst verständlich zu machen. Daß wir in allen Rechtssystemen gewisse Begriffe und begriffliche Zusammenhänge wiederfinden, kann kaum begreiflich sein für die Ansicht, welche in ihnen durchaus willkürliche und an keinem objektiven Sein orientierte Schöpfungen der jeweils rechtsetzenden Faktoren sieht. Und ebenso rätselhaft muß es für sie sein, daß aus verschiedenartigen Disziplinen desselben Rechtssystemes gleichartige Begriffe und Zusammenhänge herausgehoben werden können. Man hat sich in jüngster Zeit bekanntlich mit schönem Erfolge bemüht, das öffentliche Recht mittels »zivilrechtlicher Begriffe zu bearbeiten«. Eine erkenntnistheoretische Fundierung vermag dieses Verfahren nur von der apriorischen Rechtslehre aus zu erhalten. Nicht um ein Hineintragen von Kategorien eines Gebietes in ein fremdes kann es sich hier handeln; das wäre nicht nur ein unwissenschaftliches, sondern auch ein unmögliches Unternehmen. Kategorien werden nicht »erzeugt« und nicht willkürlich »angewandt«, sondern sie werden entdeckt. Wären die Kategorien des Zivilrechtsgebietes in der etwa vom Staats- oder Verwaltungs- oder Zivilprozeßrechte geregelten Sphäre nicht an und für sich vorhanden, so könnten sie ebensowenig in sie hineingetragen werden, wie in das Gebiet der Mathematik oder Zoologie. Nur weil es in allen diesen Rechtssphären jene rechtlich relevanten Gebilde gibt, von denen wir gesprochen haben, vor allem also soziale Akte mit allen ihren Modifikationen: Versprechen und Einräumen, Gestatten und Übertragen, Verzichten und Widerrufen, Gesamtadressierung und Einzeladressierung, Vertretung und Eigenvollzug, Bedingtheit und Unbedingtheit usw., lassen sich die gleichen Begriffe bilden und begegnen uns die gleichen in ihnen gründenden Gesetzlichkeiten. Was sich πρὸς ἡμᾶς, d. h. im Hinblick auf den histo-

1) Über das Verhältnis der Rechtsphilosophie zur »positiven« Rechtswissenschaft und dem allgemeinen Teile derselben. Zeitschrift für das Privat- und öffentliche Recht Bd. I.

2) Juristische Prinzipienlehre Bd. I, S. 3.



rischen Entwicklungsgang der Rechtswissenschaft als eine Übertragung zivilrechtlicher Begriffe auf öffentlich rechtliches Gebiet darstellt, bedeutet τῇ φύσει eine Identität oder Gleichheit der Gegenständlichkeiten und apriorischen Gesetzmäßigkeiten des Gebietes. Eine apriorische Grundlegung des öffentlichen Rechtes würde sich mit der des Privatrechtes, wie wir sie hier angebahnt haben, teilweise decken, insoweit beiderseits dieselben Kategorien und Gesetzmäßigkeiten in Frage stehen. So ist es, prinzipiell gesprochen, möglich, neben den apriorischen Grundlagen der juristischen Einzeldisziplinen die Idee einer allgemeinen apriorischen Rechtslehre zu entwerfen (welche sich von der empirisch-allgemeinen Rechtslehre nicht nur prinzipiell unterscheidet, sondern auch ihre Möglichkeit erst verständlich macht).

Die apriorischen Grundsätze des öffentlichen Rechtes können nicht ohne weiteres als Inhalte positivrechtlicher Bestimmungssätze auftreten, so wenig wie die des bürgerlichen Rechtes; ein Ontologismus würde sich hier genau so verhängnisvoll erweisen. Auch hier kann sich das wesensgesetzlich Seiende und an und für sich Seinsollende, wenn es in das Ganze seiner sachlichen Umgebung hineingestellt wird, als nicht seinsollend darstellen. Sehr wohl zu beachten ist aber, daß die dabei für das öffentliche Recht maßgebenden Gesichtspunkte ganz andere sein können als beim bürgerlichen Rechte. Auch wo dieselben, etwa in den gleichen sozialen Akten wurzelnden Gesetzmäßigkeiten zugrunde liegen, kann die Stellungnahme der verschiedenartigen rechtlichen Bestimmungen zu ihnen eine durchaus verschiedene sein. Anders gewandt bedeutet dies, daß zivilrechtliche Bestimmungssätze nicht ohne weiteres eine Anwendung auf öffentlichrechtliche Verhältnisse finden können. Es ist von Wichtigkeit, diese Frage nach der Anwendbarkeit zivilrechtlicher Normen auf öffentlichrechtliche Verhältnisse durchaus zu scheiden von der Tatsache, daß beiden Gebieten in weitem Umfange identische Kategorien und Wesenszusammenhänge zugrunde liegen.

Bestrebungen, welche wie die der empirisch-allgemeinen Rechtslehre die Rechtsphilosophie auf Erforschung der allgemeinsten Seins- und Entwicklungsstruktur des positiven Rechtes beschränken wollen, pflegen in bewußtem Gegensatze zu allen naturrechtlichen Tendenzen zu stehen.[1] Als naturrechtlich wird wohl auch unser Versuch gebrandmarkt werden, eine apriorische Rechtslehre unabhängig von allem positiven Rechte zu begründen. Und doch ist mit diesem Wort

1) Merkel a. a. O. S. 410ff.

allein noch wenig gesagt. In zwei Punkten vor allem soll das Naturrecht gefehlt haben: in der Behandlung des positiven Rechtes und in dem Entwurf eines materialen und doch unbedingt und allgemein gültigen Rechtes. Von beidem ist die apriorische Rechtslehre weit entfernt. Ihr eigentümlicher Charakter liegt gerade darin, unabhängig von allem Rechte zu sein, von dem »geltenden« nicht minder, als von einem »gültigen« oder als gültig gedachten.

Man hat den Naturrechtsphilosophen vorgeworfen, daß sie mit dem ihnen in weiter Ferne vorschwebenden »idealen« oder »Vernunft-Rechte« die Lücken des positiven Rechtes ausfüllen, daß sie sogar die ausdrücklichen positiven Rechtssätze, wo sie dem »höheren« Rechte widersprechen, durch dieses ersetzen wollten.[1] Davon kann natürlich bei uns keine Rede sein. Wir reden nicht von einem höheren Rechte, sondern von schlichten Seinsgesetzen. Wir wissen, daß positive Rechtsbestimmungen von ihnen abweichen können; aber es wäre gerade für unsere Auffassung ein in sich sinnloser Versuch, die Inhalte wirksamer Bestimmungen ersetzen zu wollen durch die Wesenszusammenhänge, von denen gerade deshalb, weil sie innerhalb des sozialen Ganzen als nichtseinsollend erscheinen, in den Bestimmungen abgewichen worden ist. Es liegt nahe, überall da anders zu urteilen, wo es an ausdrücklichen Bestimmungen des positiven Rechtes fehlt. Wie viele Rechtsregeln gibt es, die nicht kodifiziert sind, und nach deren Kodifizierung auch kein Bedürfnis besteht, weil sie sich »von selbst verstehen« oder »aus der Natur der Sache ergeben«. Haben wir hier nicht deutliche Beispiele dafür, wie apriorische Wesenszusammenhänge die Lücken des positiven Rechtes auszufüllen pflegen? Zweifellos ist hier der Punkt, an dem der positive Jurist in die nächste Berührung mit der apriorischen Rechtssphäre kommt. Wäre man sich ganz klar über die Fülle solcher Sätze, die, obwohl nirgends formuliert, ohne weiteres angewandt werden, und deren man sich nur deshalb nicht bewußt zu sein pflegt, weil sie so ganz und gar selbstverständlich, so unmittelbar einleuchtend sind, so könnte man an der Existenz einer apriorischen Sphäre nicht mehr zweifeln. Aber doch ist ein apriorischer Satz als solcher noch nicht unbedingt legitimiert, Lücken des positiven Rechtes auszufüllen. Wo die allgemeinen ethischen oder Zweckmäßigkeitsgrundsätze des jeweiligen positiven Rechtes zu anderen Ergebnissen führen würden, muß auch von den Sätzen, die sich »aus der Natur der Sache« er-

1) Vgl. die Ausführungen bei Bergbohm, »Jurisprudenz und Rechtsphilosophie«, insbesondere die Zusammenfassung S. 140f.



geben, abgewichen werden. Sie dürfen dem »Geiste« des Rechtes, der sich in jenen Grundsätzen konstituiert, nicht widersprechen. Darüber aber, ob sie es tun oder nicht, kann die apriorische Rechtslehre selbst niemals entscheiden.

Jeder Naturrechtstheorie ist die Idee eines unbedingt gültigen, eines Vernunftrechtes, wesentlich. Das Idealrecht soll unter allen Umständen einen Richtpunkt für den Gesetzgeber abgeben; daß es auch — wie wir soeben erörterten — dem Richter Anweisungen zu geben hat, wenn das positive Recht ihm widerstreitet, ist keineswegs die Meinung aller Naturrechtler gewesen. Es wird vielmehr gedacht als »ein von menschlichen Satzungen unabhängiges und in denselben nur unvollkommen erscheinendes Recht, welches seinen Grund in einer höheren sittlichen Welt- und Lebensordnung hat und als Richtschnur zur Beurteilung und Fortbildung des bestehenden Rechtes zu dienen bestimmt ist«.[1] Es werden hier — in unserer Sprache gesprochen — den Sachverhalten, die in geltenden, aber eventuell nicht gültigen (begründeten) Bestimmungen gesetzt sind, andere zur Seite gestellt, die ihres objektiven Seinsollens wegen sich zum Inhalte gültiger Bestimmungen eignen. Nicht um ein rein sittliches Sollen handelt es sich dabei, sondern um ein rechtliches Sollen; es stehen die Sätze in Frage, nach denen sich eine Lebensgemeinschaft von Menschen in objektiv gültiger Weise regeln läßt. Der oft genug gerügte Fehler des Naturrechtes ist, daß es an die Möglichkeit glaubte, ein Idealrecht für alle Zeiten mit unwandelbarem Inhalte zu entwerfen, ohne die Variabilität der Lebensverhältnisse genügend zu bedenken, von denen die Gültigkeit solcher Sätze abhängig ist.[2] Aber man darf über dieser Tatsache die Probleme nicht vergessen, die hier noch liegen. Wenn es auch selbstverständlich ist, daß sich keine allgemeinen Gesetze aufstellen lassen etwa über die Art, in der sich ein Hausverkauf zu allen Zeiten und unter allen wirtschaftlichen Verhältnissen vollziehen muß, so fragt es sich doch, ob es nicht hier Gesetzlichkeiten ganz anderer, relativ zu ihnen formaler Art gibt, die sich nicht auf veränderliche Zeitumstände stützen und daher in ihrer Gültigkeit unabhängig von aller Entwicklung des realen Geschehens sind. Indessen auch das sind Fragen, um die sich die apriorische Rechtslehre nicht zu kümmern hat. Genau so, wie sie in aller Schärfe sich scheidet von dem positiven Rechte und der positiven Rechtsanwendung und hier vor jedem Ontologis-

1) So Ahrens in v. Holtzendorffs Enzyklopädie [2], S. 3. (Die Sperrungen sind von uns vorgenommen.)

2) Vgl. etwa Stammler, »Wirtschaft und Recht«, S. 170ff.

mus warnt, der positivrechtliche Theorien binden will an Wesensgesetzlichkeiten, muß sie es auch ablehnen, als richtiges Recht in Anspruch genommen zu werden. Wohl ist das, was a priori gilt, an und für sich zugleich das, was sein soll. Die Philosophie des richtigen Rechtes aber betrachtet die Wesensgesetze im Zusammenhange der Lebensgemeinschaft, in der sie sich realisieren und in dem ihr Sollenscharakter nun mannigfache Modifikationen erleidet. Insofern daher die apriorische Rechtslehre sich mit den Problemen, die das Naturrecht aufgeworfen hat, überhaupt nicht befaßt, können ihr auch seine Fehler nicht vorgeworfen werden.

Noch einen dritten Vorwurf pflegt man dem Naturrechte zu machen. Einer seltsamen Umkehrung soll es sich schuldig gemacht haben: Staat und Recht hat es aus Grundsätzen abgeleitet, welche Staat und Recht bereits zur Voraussetzung haben. Gegen den Hobbesschen Versuch einer Rationalisierung des Vorganges der Staatengründung – und ähnliche Theorien eines Pufendorf, Rousseau, Kant und Fichte – wendet Jellinek ein, sie basiere auf einer falschen Auffassung des Rechtes. »Sie nimmt einen oder mehrere Sätze einer feststehenden staatlichen Rechtsordnung, um aus ihr den Staat herzuleiten, was nichts anderes als ein naives ὕστερον πρότερον ist. Wie lange Zeit hat es gedauert, ehe der Satz von der bindenden Kraft der Verträge, der dem Naturrechte so selbstverständlich erscheint, überhaupt gefunden wurde.«[1] Und in ähnlicher Weise wirft Georg Lasson in seiner Einleitung zu Hegels Rechtsphilosophie dem Philosophen vor, daß er die Gesichtspunkte des Naturrechtes nicht ganz überwunden hat, insofern er »gleichsam vor und unabhängig von dem Staate eine Sphäre des abstrakten Vernunftrechtes« angenommen hat.[2] Weit entfernt, diesen Einwänden zuzustimmen, erblicken wir gerade in der hier erwähnten Tatsache einen tief berechtigten Grundgedanken des Naturrechtes. Wenn Hobbes und andere Naturrechtsphilosophen Verträge ansetzen und aus ihnen Ansprüche, Verbindlichkeiten und andere rechtliche Folgen ableiten, so sind sie dazu durchaus berechtigt. Denn diese Folgen gründen, wie wir gezeigt haben, im Wesen der vollzogenen Akte; sie sind nicht, wie Jellinek meint, bloßer Bestandteil oder gar Produkt einer bestehenden Rechtsordnung. Mit gutem Grunde nahmen die Naturrechtler an, daß es zur verbindlichmachenden Kraft der Verträge keiner bestimmenden Setzung staatlicher oder anderer Faktoren bedarf. Mit gutem Grunde

1) Allgemeine Staatslehre ², S. 208.

2) Philosophische Bibliothek Bd. 124, Einleitung, S. 67.

reden sie überhaupt von rechtlichen Zusammenhängen, die bestehen und sich erforschen lassen, unabhängig von dem Bestand und der Erforschung des Staates und seiner positiven Bestimmungen. Freilich: diese rechtlichen Zusammenhänge als solche sind noch kein »Recht«. Sie brauchen nie ins Bewußtsein getreten zu sein. Es hat keinen Zustand gegeben, in dem sie und nur sie positive »Geltung« besessen hätten. Hier mag das Naturrecht vielfach geirrt haben. Aber sein Suchen nach einer Sphäre, die unbeeinflußt von den mannigfachen Gestaltungen positiver Rechte ihre ewige Wahrheit besitzt, war durchaus berechtigt. So findet eine der naturrechtlichen Grundtendenzen in der apriorischen Rechtslehre ihre Erfüllung.

Kein Name freilich könnte diese Tendenzen unpassender kennzeichnen als der des Natur-Rechtes. Denn weder handelt es sich um ein »Recht«, noch spielt dabei die »Natur« irgendeine konstitutive Rolle. In dreifacher Richtung ist man — in letzterer Hinsicht — Irrtümern verfallen. Man hat gemeint, daß sich die Allgemeingültigkeit der rechtlichen Gesetze aus der Gleichartigkeit der »Natur« der Menschen ergibt, welche sie entdecken. Man hat ferner gemeint, daß diese Gesetze nur von dem Menschen oder allenfalls von Wesen gleicher oder ähnlicher »Natur« gelten. Und man hat schließlich die Zusammenhänge, die man als gesetzliche in Anspruch nehmen wollte, ausschließlich in der Sphäre der »Natur«, d. h. des Physischen und Psychischen, gesucht.[1] Aber das alles sind haltlose Interpretationen. Rechtliche Zusammenhänge schöpfen ihre Objektivität nicht daraus, daß sie allen Menschen »von Natur aus eingepflanzt« sind; als Wesensgesetzlichkeiten sind sie einsichtig in sich selbst und bestehen unabhängig davon, wie Menschen oder andere Subjekte von gleicher oder verschiedener Organisation sich zu ihnen verhalten. Es ist ganz falsch, daß alle Menschen sie faktisch anerkennen. Aber es ist gleichzeitig für ihren Bestand ganz belanglos, ob es geschieht oder nicht. Auf das »natürliche Empfinden« des Menschen und ihre »allgemeine Übereinstimmung« darf man sie ebensowenig stützen wollen, wie irgendeinen arithmetischen oder geometrischen Satz. Und ein mangelnder »consensus omnium« vermag ihnen ebensowenig zu schaden, wie es den Bestand der Sätze der höheren Mathematik berührt, daß nur ein minimaler Teil der Menschheit von ihnen weiß und sie einzusehen vermag. Was wir evident einsehen, ist, daß

1) Eine vierte — echt naturalistische — Verirrung, wonach allgemeine Naturgesetzlichkeiten zugleich als Sätze richtigen Rechtes fungieren, liegt hier außerhalb unseres Interesses (vgl. dazu Lask, »Rechtsphilosophie«, in der Festschrift für Kuno Fischer, II. Bd., S. 9).



etwa ein Anspruch durch Erfüllung erlischt. Daß wir es sind, die es einsehen, ist erst eine zweite Einsicht, die um kein Haar sicherer ist als die erste. Daß wir es aber sind, denen das zuerst Eingesehene seine Gültigkeit verdankt, daß es in seinem Sein abhängig ist von uns und unserer Einsicht, das ist, im Gegensatze zu den beiden anderen Sätzen, etwas, das absolut nicht einsichtig ist; es ist nichts als ein undurchdachter und in seiner Verallgemeinerung zu Widersinnigkeiten führender Gedanke.

Auch die Vorstellung, daß die rechtlichen Wesensgesetze, wenn sie schon nicht in ihrer Gültigkeit von Menschen abhängig sind, sich doch ausschließlich auf Menschen beziehen, vermag uns nicht mehr zu beirren. Gewiß wissen wir nur von sozialen Akten, die Menschen vollziehen, von Rechten und Verbindlichkeiten, die Menschen zu Trägern haben. Aber die Gesetze, die wir mit Sicherheit erkennen, gründen nicht darin, daß diese Menschen, oder daß Menschen überhaupt die Akte vollziehen und Träger der Rechte und Verbindlichkeiten sind, sondern sie gründen im Wesen der Akte und im Wesen der rechtlichen Gebilde – gleichviel wo und wann sie sich realisieren.[1] Sie gelten nicht etwa nur für unsere Welt, sondern für jede denkbare Welt überhaupt.

Das Gegenständliche, auf das sich die rechtlichen Gesetze beziehen, gehört nur teilweise zu dem, was man als Gegenstände der Natur bezeichnet. Soziale Akte wird man zwar als etwas Psychisches bezeichnen können. Das aber, was aus ihnen entspringen oder durch sie modifiziert oder aufgehoben werden kann, Rechtsverhältnisse, absolute und relative Rechte und Verbindlichkeiten, ist, wie wir gezeigt haben, weder physisch noch psychisch; es ist die Sphäre der absolut eigenartigen rein rechtlichen Gegenständlichkeiten, die sich hier eröffnet. Und so dürfen auch die Gesetze, die von ihnen gelten, in keiner Weise als Naturgesetze betrachtet werden. An diesem Punkte mußte auch der interessante und verdienstvolle Versuch Burkard Wilhelm Leists scheitern, eine auf die naturalis ratio begründete Rechtslehre zu konstituieren.[2] Wenn er sagt, daß »es jenseits der positiven Rechtsatzung ein Etwas gibt, auf welches unsere wissenschaftliche Untersuchung zurückgehen muß«, welches »der Rechtswille nicht schafft, sondern nur entweder adoptiert oder zurückweist«, und »von dem aus wir erst zu einem wirklich genügenden Verständnis der in verschiedenen Völkern und Zeiten verschieden gestalteten

1) Vgl. auch die Schlußbetrachtungen des ersten Kapitels.

2) »Zivilistische Studien« 1854, 1855, 1859 u. 1877; vgl. ferner »Naturalis ratio und Natur der Sache« (1860).



Rechtssatzung gelangen können«[1], so werden wir ihm darin freudig zustimmen. Aber schon die Bezeichnung dieses »Etwas« als »das Reich der Natursätze« muß bedenklich stimmen. Und die weitere Durchführung zeigt, daß es sich dabei nicht etwa um rein terminologische Bedenken handeln kann. Auf »die faktische Natur der Lebensverhältnisse«, auf ihre »Physis« soll sich die Untersuchung erstrecken, auf die »naturalen, aus dem menschlichen Verkehr hervorgehenden Organismen«; die ganze der juristischen Forschung unterbaute Betrachtung wird in diesem Sinne als eine »physiologische« gekennzeichnet. So wird die, ursprünglich höchst wahrscheinlich vorhandene, richtige Intention[2] von vornherein in falsche Bahnen gedrängt. An Stelle der rein rechtlichen Gebilde treten uns »Naturtatsachen« entgegen; an Stelle der apriorischen Wesenszusammenhänge Sätze über »feste Organismen und Einrichtungen«. Auch Leist hat sich von dem der natürlichen Weltanschauung so geläufigen und von der Philosophie so oft als ungeprüftes Dogma übernommenen Glauben nicht losmachen können, daß es kein anderes Sein gibt als das der Natur, das der physischen und psychischen Gegenstände. So ist es wohl verständlich, daß das, was ihm als eine der Hauptaufgaben der Wissenschaft erschien: »die durchgeführte Gegeneinanderstellung der Natur der Verhältnisse und des Gehaltes der positiven Rechtssatzung«, von der Folgezeit nicht in seinem Sinn in Angriff genommen worden ist. Und in der Tat: wenn man nichts weiter anerkennt als das »Reich der Tatsachen« und den »Bereich der Rechtssatzung«, so können die spezifisch rechtlichen Gebilde nur der subjektiven Setzung der Menschen entspringen. Und wenn man dann hinblickt auf die verschiedenartigen und oft entgegengesetzten Inhalte und Produkte dieser Setzungen, so erscheint der Schluß unvermeidlich, daß es sich hier um durchaus willkürliche, allenfalls von Zweckmäßigkeitserwägungen geleitete Schöpfungen handelt. Es gilt, den Blick in eine ganz andere Richtung zu wenden, um den Zugang zu finden in das Reich der rein rechtlichen Gesetzmäßigkeiten, die in jedem Sinne unabhängig von der »Natur« bestehen: unabhängig von der menschlichen Erkenntnis, unabhängig von der menschlichen Organisation und unabhängig vor allem von der faktischen Entwicklung der Welt.

1) Vgl. besonders das dritte Heft der »Ziv. St.«, Einleitung und § 1.

2) Daneben lassen sich freilich bei Leist noch ganz andersartige Intentionen herausheben.

Buchdruckerei des Waisenhauses in Halle a. d. S.



